ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whathever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual subscription is 25.000 Lire in Italy, and 32.000 outside Italy ($25 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Arabica et Islamica

VOLUMEN XLIX FASCICULUS I MCMLXXXIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1983

SIGLA

Sigla	
AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium...* I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHONMETZER *Enchiridion... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905).
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL^{2}	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847²)
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957² ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας* (ἐν Ἀθήναις 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Etudes Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Etudes Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskij Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija

OCP 49 (1983) 5-41

Liste vescovili del patriarcato di Gerusalemme
I. Gerusalemme e Palestina prima

PREMESSA

È ovvia l'importanza delle chiese cristiane di Palestina, dove iniziò la propagazione del cristianesimo, dopo che agli apostoli fu rivolto l'invito ad essere testimoni a Gerusalemme, in Giudea, Samaria, fino alle estremità della terra (1). Storia e leggenda si intersecano nella diffusione del primo cristianesimo palestinese, sul quale non è il caso di entrare in questa sede. Interessa piuttosto riscontrare una sua progressiva espansione in quelle regioni, così che almeno una ventina di vescovi della provincia di Palestina potè presenziare al concilio di Nicea del 325 (2).

La loro rispettiva giurisdizione ecclesiastica era solitamente estesa al territorio riconosciuto alle singole città dal governo civile. Già nel 64 a.C., Pompeo aveva fondato la provincia di Siria, la cui capitale Antiochia, pur dislocata ad una estremità, doveva controllare un insieme composito di governi preesistenti. Alla morte di Erode (4 a.C.), l'imperatore divise il regno tra i suoi tre figli, senza però conferire loro il titolo di re; la romanizzazione proseguì poi da una parte all'altra del fiume Giordano (3).

Dal 70 al 135, la Palestina subì un regime di transizione, mentre i movimenti di insurrezione preludevano alla repressione operata da Adriano (4). Si ebbe allora una provincia romana di Giudea o Siria Palestina, sotto l'autorità di un legato, residente

(1) *Atti degli Apostoli*, 1,8.

(2) TURNER, I, pp. 42-47. Cfr. Abbreviazioni e Bibliografia nelle pp. 11-12.

(3) ABEL, II, pp. 157-158.

(4) ABEL, II, p. 162 ss.

a Cesarea Marittima, comprendente Galilea Erodiana, Perea, Samaria, Giudea propriamente detta ed Idumea. Nel 105, per ordine di Traiano fu occupata l'Arabia Nabatea, con le città di Bostra e Petra: l'anno seguente quel regno venne convertito nella provincia romana di Arabia, amministrata da un legato pretoriano.

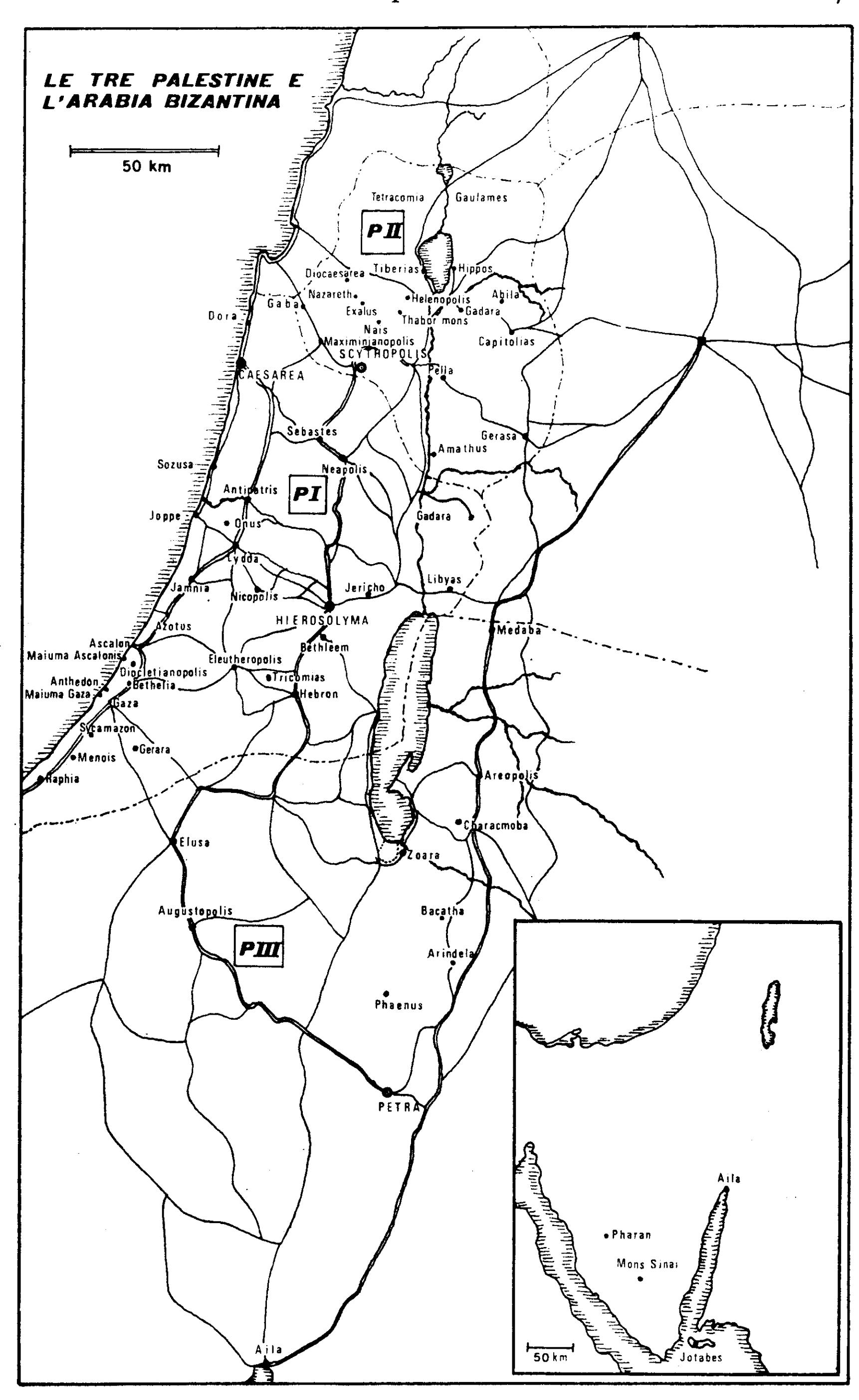
Nel 195, per ridurre il potere del legato di Siria, Settimio Severo divise la Siria in Celesiria, comprendente l'alta Siria e la Commagene, con capitale Antiochia, e in Siria Fenicia, estesa lungo la costa, con Emesa, Eliopoli e Damasco. Con la riforma amministrativa di Diocleziano, verso il 295, vennero alterati i confini delle ripartizioni, in modo che all'Arabia fu sottratta la parte meridionale per riunirla alla Palestina.

Nel 358, la Palestina venne suddivisa nelle due province di *Palaestina* e di *Palaestina salutaris*, con la parte tolta all'Arabia, includente le città di Elusa e Petra. Verso il 400, fu nuovamente ripartita in Palestina *prima* e *secunda*, mentre la *Palaestina salutaris* diventò Palestina *tertia*. All'infuori di detta divisione si trovavano alcune città, come Cesarea Paneas, Qades, Tolemaide, parte della Fenicia Marittima, con capitale Tiro (5).

L'Abel ricorda che base della costituzione provinciale erano le città, moltiplicatesi dall'epoca ellenistica a quella romana, specialmente in pianura. I territori delle città dividevano le province; dove, per motivi diversi, si avevano delle lacune il governo centrale amministrava direttamente tali territori (*saltus* o *regio*) (6).

La ricordata creazione, nel 400 circa, delle tre Palestine ebbe delle ripercussioni nella struttura territoriale ecclesiastica. Maggiori conseguenze comportò, nel 451, l'erezione del patriarcato di Gerusalemme. Dopo il tentativo non riuscito al concilio di Efeso, al concilio di Calcedonia dietro gli sforzi del vescovo Giovenale (418-458) la città fu riconosciuta sede patriarcale autonoma: riuniva le tre province palestinesi, comprese talune circoscrizioni staccate dalla metropoli di Bostra in Arabia, allontanate così dalla giurisdizione antiochena, che conservava le due Fenicie e l'Arabia (7). Cesarea, Scitopoli e Petra diventarono le sedi

(5) AVI-YONAH, pp. 139-193.
(6) ABEL, II, pp. 170-171.
(7) Cfr. S. VAILHÉ, *L'érection du Patriarcat de Jérusalem*, ROC, IV (1899), pp. 44-57:53-55; E. AMANN, *Jérusalem (Église de)*, DTC, VIII,



metropolitane rispettivamente di Palestina prima, seconda e terza, e Cesarea tenne il secondo posto nel patriarcato.

Le liste qui riunite, per lo più ma non esclusivamente, sono attinte ai nomi riportati nelle riunioni conciliari. La loro scelta presenta non pochi problemi, che vanno dalle edizioni delle fonti all'onomastica, alla toponomastica (8). Importanti e da tenere presenti sono anche due testi che offrono peraltro nomenclature civili e non ecclesiastiche: il *Synecdemus* di Hierocles, composto sotto Giustiniano verso il 553, e la descrizione del mondo romano di Georgius Cyprius, databile verso il 605 (9).

È obbligatorio il ricorso alle *notitiae episcopatuum*, che nella I e nella V includono le sedi palestinesi, anche se non esiste una edizione soddisfacente posteriore a quella del Parthey. Importanti sono pure le indicazioni offerte nella prima metà del secolo XII da Nilus Doxapatrius (10).

Dalle liste emerge chiaramente lo sviluppo dell'episcopato in epoca bizantina. La situazione cambiò radicalmente dopo la metà del secolo VII con l'occupazione araba, salvo a Gerusalemme, dove, a partire dalla fine del secolo, continuò ininterrotta la lista patriarcale dopo le nomine pontificie di vicari patriarcali (11). Pochissimi vescovi residenti sono segnalati nell'808 c. (Tiberiade, Tabor, Sebaste, Neapolis) (12), e così all'avvento dei crociati (13).

Nell'epoca crociata la storia è più complessa: la chiesa latina cercò di coprire le sedi vacanti con una serie di operazioni dalle conseguenze allora non chiaramente percepite (14). Sulla presenza

---

coll. 998-999; J. E. MÉNARD, *Jérusalem*, IV, *Catholicisme*, VI, Paris 1967, coll. 719-722.

(8) Cfr. le indicazioni offerte da CPG IV.

(9) HONIGMANN, *Le Synekdèmos...*; cfr. JONES, *Cities*, p. 514 ss.

(10) Cfr. PARTHEY, pp. 91-92, 143-145, 281-282; per la chiesa di Costantinopoli v. ora l'edizione di J. DARROUZÈS, *Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981.

(11) Cfr. A. ALT, *Die Bistümer der alten Kirche Palästina*, in *Palästinajahrbuch*, XXIX (1933), pp. 67-88; R. DEVREESSE, *Les anciens évêchés de Palestine*, in *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, pp. 217-227.

(12) Cfr. *Commemoratorium*, p. 304.

(13) Cfr. G. FEDALTO, *La chiesa latina in Oriente*, I, Verona 1981², p. 109.

(14) FEDALTO, *La chiesa latina...*, I, p. 90 ss.; per le liste vescovili, v. vol. II, Verona 1976.

di vescovi orientali dopo le crociate le fonti offrono indicazioni molto sussultorie, salvo taluni casi, come Gerusalemme o Betlemme.

Altre incertezze riguardano il periodo delle origini, sul quale manca una sicura documentazione; però, affermazioni come quella di Ireneo di Lione, «...tutti questi (gli eretici) vengono molto dopo i vescovi, ai quali gli apostoli affidarono le chiese», inducono a pensare alla cura di preporre fin dalle origini dei responsabili-vescovi alle nascenti comunità cristiane (15).

Pur nella loro evidente incompletezza, preferisco procedere alla stampa delle presenti liste, per dare l'opportunità agli studiosi di poterle usare, correggere ed integrare.

Quanto ai criteri seguiti nell'edizione, i nomi dei vescovi, con le varie forme in cui ricorrono, vengono riportati, nella *prima* colonna, in lingua latina (in quella greca originaria solo per chiarire casi dubbi).

Nella *seconda* colonna vengono riferite le date come le abbiamo trovate nelle fonti. Il trattino separa la data dell'inizio dell'episcopato da quella della fine. Un interrogativo in parentesi (?) al seguito di una data, significa che la stessa data è proposta dalla fonte in forma dubitativa. Viene anche specificato se le date sono ignote (?-?) o se sono soltanto approssimate all'anno, a un lasso di tempo determinato (ab x ad y) o implicitamente circoscritto da termine *ante quem* (a. = ante x) e da termine *post quem* (p. = post y). La presenza di date entro parentesi quadre indica che le stesse sono implicite nelle fonti. Il segno grafico di barra (/) tra due date indica alternative tra le fonti. Più date successive per lo stesso nome significano che, dopo la cessazione dall'incarico, il vescovo ha ripreso possesso dello stesso episcopato.

---

(15) *Adversus haereses*, V, 20,1. Esistono tre liste di vescovi palestinesi, però senza l'indicazione della sede (sinodo di Sardica, 343/344; lettera di Girolamo, 400; sinodo di Diospolis, 415): è possibile che, nella lettera di Girolamo, Zeno sia vescovo di Maiuma Gazae, Theodosius di Scythopolis, Aelianus di Jamnia, ma non vi sono prove sufficienti. È anche probabile che, tra 400 e 415, quei nomi ricoprissero le sedi di Azotus, Bethelia, Gadara, Joppe, Neapolis, Nicopolis, Gerasa, Lydda, Majuma Gazae, Gabes, e che, nel 343/4, Ascalon, Gadara, Jericho, Lydda avessero propri vescovi, ma non si può dirlo con sicurezza.

Le fonti citate nella *terza* colonna si riferiscono ai nomi e alle date delle colonne precedenti, fino all'indicazione della fonte successiva.

Dal momento che sarebbe stato difficile svolgere delle ricerche per ogni personaggio, vengono citati gli ultimi lavori scientifici che abbiano trattato dei prelati o delle sedi in questione, o fonti diverse, quando le rispettive ultime edizioni offrano anche elementi o informazioni pertinenti alle datazioni (16).

Università degli Studi di Padova
Istituto di Scienze religiose

Giorgio FEDALTO

(16) Ho potuto consultare ed utilizzare alcune indicazioni offerte nella tesi di R. B. ROSE, *Pluralism in a Medieval Colonial Society*, Berkeley, California 1981.

P.S. Inserisco qui un complemento dell'ultima ora, da aggiungere a p. 19, alla fine della rubrica, *Hierosolyma ob. Anglicana*:

A. M. Mac INNES	1957-1968
G. APPLETON	1969-1974
R. STOPFORD	1974-1976
F. H. HADDAD	1976-

G. F.

ABBREVIAZIONI

ABEL, I,II = F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, 2 voll., Paris 1933-1938

AS = *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur*, Parisiis 1863 ss

AVI-YONAH = M. AVI-YONAH, *Map of Roman Palestine*, in *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, V (1936), pp. 139-193

BAGATTI, *Circoncision* = B. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*, Jérusalem 1965

BAGATTI, *Galilea* = B. BAGATTI, *Antichi villaggi cristiani di Galilea*, Gerusalemme 1971

BAGATTI, *Gentilité* = B. BAGATTI, *L'Eglise de la gentilité en Palestine. (Ier-XIe siècle)*, Jérusalem 1968

BAGATTI, *Samaria* = B. BAGATTI, *Antichi villaggi cristiani di Samaria*, Gerusalemme 1979

BS = *Bibliotheca Sanctorum*, 12 voll., Roma 1961-1969

CHABOT, IV-VI = J. B. CHABOT, *Les évêques jacobites du VIIIe au XIIIe siècle d'après la Chronique de Michel le Syrien*, in ROC, IV (1899), pp. 444-451, 495-511; V (1900), pp. 605-636; VI (1901), pp. 189-220

Commemoratorium = *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*, in *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae*, edd. T. TOBLER-A. MOLINIER, I,2, Genevae 1880, pp. 299-305

DC = *Dizionario dei concili*, ed. P. PALAZZINI, 6 voll., Roma 1963-1968

EC = *Enciclopedia Cattolica*, 12 voll., Città del Vaticano 1948 ss

EPIPHANIUS, AH = EPIPHANIUS, *Adversus haereses*

EUSEBIUS, *Chr.* = EUSEBIUS, *Werke*, VII. *Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*, ed. R. HELM, Berlin 1956

EUSEBIUS, HE = EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*

GERLAND-LAURENT, *Corpus*, I = *Corpus notitiarum episcopatuum ecclesiae orientalis graecae*, I. *Les listes conciliaires*, edd. E. GERLAND-V. LAURENT, Kadiköy 1936

GRUMEL, *Chron.* = V. GRUMEL, *La chronologie*, Paris 1958

GRUMEL, *Reg.*, I,III = *Le patriarcat byzantin*... Fasc. I, III, V. GRUMEL, *Les regestes*..., Paris 1936, 1972

HE = *Historia ecclesiastica*

HONIGMANN = *Le Synekdèmos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*, ed. E. HONIGMANN, Bruxelles 1939

HONIGMANN, *Lists* = E. HONIGMANN, *The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, of the Robber-Synod and the Council of Chalcedon*, in Byz, XVI (1942-1943), pp. 20-80

JAFFÉ = P. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum a condita Ecclesia ad annum post Chr. n. 1198*, edd. W. WATTENBACH-S. LÖWENFELD-F. KALTENBRUNNER-P. EWALD, 2 voll., Leipzig 1881-1888[2]

JONES, *Cities* = A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971[2]

LA = *Liber annuus*, Jerusalem 1951 ss

LE QUIEN = M. LE QUIEN, *Oriens Christianus*, 3 voll., Parisiis 1740

PARTHEY = G. PARTHEY, *Hieroclis Synecdemus et notitiae graecae episcopatuum*, Berlin 1866

RE = *Real-Encyclopädie der classichen Altertumswissenschaft*, ed. A. F. v. Pauly-G. Wissowa, Stuttgart 1893 ss

SCHWARTZ, *Kyrillos* = E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939

TS = *Terra Santa*, Gerusalemme 1921 ss

TURNER = C. H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima*, 2 t., Oxonii 1899-1939

a.	ante
abd.	abdicavit
adm.	administrator
aep.	archiepiscopus
acc.	acceptavit
aut.	autumnus
c.	circiter
dep.	depositus
dim.	dimissus
el.	electus
ep.	episcopus
ex.	exiliatus
fin.	finis
in.	initium
mar.	martyr
metr.	metropolita
ob.	oboedientia
p.	post
patr.	patriarcha
praep.	praepositus
tr.	translatus
vic.	vicarius

GERUSALEMME

Hierosolyma, Aelia Capitolina, Urušalim, al-Quds, Yarušalaym, Jerusalem, Gerusalemme.

Chiesa metropolitana delle comunità giudeo-cristiane di Giudea, Samaria, Galilea, fin dall'età apostolica; distrutta la città nel 70, i cristiani si rifugiarono a Pella. Con l'edificazione di Aelia Capitolina, al tempo di Adriano, la chiesa venne governata da vescovi etnico-cristiani; nel 451, diventò sede patriarcale. Nel 614, i Persiani occuparono la città e gli Arabi nel 637; dal 644 al 705, il patriarcato fu amministrato da un vicario nominato dal papa. Per il periodo crociato, cfr. FEDALTO, *La chiesa latina*..., I, p. 108 ss.; dopo la riconquista musulmana, i patriarchi tornarono in sede.

a) Hierosolyma ob. primaeva et byzantina

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 137-528; ABEL, II, pp. 200, 360-363; GRUMEL, *Chron.*, pp. 451-452; C. PAPADOPULOS, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Ἀλεξανδρείᾳ 1910; J. E. MÉNARD, *Catholicisme*, VI, Paris 1967, coll. 719-722

Iacobus	?–62/66	EUSEBIUS, HE, II,1,2: I, p. 49; IV,5,3: I, p. 164; LE QUIEN, III, coll. 139-140
Simeon, Simon	?–106/107	EUSEBIUS, HE, III,22; III,32; *Chr.*, p. 194; LE QUIEN, III, coll. 140-141
Iustus, Iudas	107–113	EUSEBIUS, HE, III,35; *Chr.*, p. 194; LE QUIEN, III, coll. 141-142
Zacchaeus, Zacharias	?–?	EUSEBIUS, HE, IV,5,3; LE QUIEN, III, coll. 142-143
Tobias	?–?	
Benjamin	?–?	
Ioannes	?–?	
Mathias, Matthaeus	?–120 c. ian. 30	
Philippus	?–124	
Seneca	?–?	EUSEBIUS, HE, IV,5,3; LE QUIEN, III, coll. 143-146
Iustus	?–?	
Levi	?–?	
Ephraem	?–?	R. AUBERT, DHGE, XV, col. 588
Ioseph	?–?	EUSEBIUS, HE, IV,5,3; LE QUIEN, III, coll. 143-146
Iudas Quiriacus	?–p. 134 a. 148	
Marcus	?–156	EUSEBIUS, HE, IV,6,4; V,12; LE QUIEN, III, coll. 145-147; MÉNARD, col. 720

Cassianus	?–?	EUSEBIUS, HE, V,12;
		LE QUIEN, III, col. 147; MÉNARD, col. 720
Publius	?–?	
Maximus	?–?	
Iulianus	?–?	
Caius, Gaius	?–?	
Symmachus	?–?	
Caius, Gaius	?–?	
Iulianus	168–?	
Capito	?–185	E. JEAN, DHGE, XI, col. 860
Maximus	?–?	LE QUIEN, III, coll. 147-148;
Antoninus	?–?	MÉNARD, col. 720
Valens	?–?	EUSEBIUS, HE, V, 12; VI, 10; LE QUIEN, III, col. 148; MÉNARD, col. 720
Dolichianus	?–195	
Narcissus	?–?	
Pius	?–?	EUSEBIUS, HE, VI,10;
		LE QUIEN, III, coll. 148-150
Germanion	?–?	
Gordius	?–?	
Narcissus	?–212	
Alexander, mar.	?–250	EUSEBIUS, HE, VI,11; VI,39; *Chr.*, p. 218; J. P. KIRSCH, DHGE, II, coll. 178-179
Mazabanes	?–266	EUSEBIUS, HE, VI, 39; LE QUIEN, III, col. 152; MÉNARD, col. 720
Hymenaeus	?–288	EUSEBIUS, HE, VII,14; *Chr.*, p. 221; LE QUIEN, III, coll. 152-153; MÉNARD, col. 720
Zabdas	?–?	EUSEBIUS, HE, VII,32,39; *Chr.*, pp. 226-227; LE QUIEN, III, coll. 153-154; MÉNARD, col. 720
Hermon, Hermas	?–311/313	EUSEBIUS, HE, VII,32,39; *Chr.*, p. 227; LE QUIEN, III, col. 154; MÉNARD, col. 720
Macarius	314–333	LE QUIEN, III, coll. 154-156; GRUMEL, *Chron.*, p. 451; MÉNARD, col. 720; G. GARITTE, LTK, VI, col. 1311
Maximus	335–p. 348	LE QUIEN, III, coll. 156-157; MÉNARD, col. 720; G. GARITTE, LTK, VII, col. 210

Heraclius,	350/351–?	LE QUIEN, III, col. 157; GRUMEL, *Chron.*, p. 451
Cyrillus	348–357 359 sept.–360 362–367 378–386 mar. 18(?)	C. VONA, BS, III, coll. 1318-1320
Ioannes	386–417 ian. 17	LE QUIEN, III, coll. 161-162; GRUMEL, *Chron.*, p. 451; MÉNARD, col. 720
Praylius, Praylus	417–418/420	LE QUIEN, III, coll. 162-164; MÉNARD, col. 720
Iuvenalis, patr.	422–p. 451 a. 454–458	LE QUIEN, III, coll. 164-168; MÉNARD, col. 720; E. HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, DOP, V (1950) pp. 209-279
Anastasius	458 iul. in.–478 ian. in.	LE QUIEN, III, coll. 168-171; GRUMEL, *Chron.*, p. 451; R. JANIN, DHGE, II, col. 1447
Martyrius	478–486 apr. 13	LE QUIEN, III, coll. 171-174; GRUMEL, *Chron.*, p. 451
Salustius	486–494 iul. 23	LE QUIEN, III, coll. 174-176; GRUMEL, *Chron.*, p. 451
Elias, ex.	494 iul. 23–516	MÉNARD, col. 721; R. JANIN, DHGE, XV, coll. 189-190; V. GRUMEL, LTK, III, coll. 812-813
Ioannes	516 sept. 1–524 apr. 20	LE QUIEN, III, coll. 185-189; GRUMEL, *Chron.*, p. 451
Petrus	524–544	LE QUIEN, III, coll. 189-209; MÉNARD, col. 721
Macharius	552 oct.–552 dec.	LE QUIEN, III, col. 209; GRUMEL, *Chron.*, p. 451
Eustochius, Eutychius	552 dec.–563	LE QUIEN, III, coll. 209-235; ACO, IV,1,3, p. 221; GRUMEL, *Chron.*, p. 451; MÉNARD, col. 721
Macharius	563/564–574	LE QUIEN, III, coll. 235-241; MÉNARD, col. 721
Ioannes	574–593/594	LE QUIEN, III, coll. 242-246; MÉNARD, col. 721
Amos, Neamus	594–601	MÉNARD, col. 721; R. JANIN, DHGE, II, col. 1333
Isaac, Isacius, Hesychius	601–609	LE QUIEN, III, coll. 248-249; MÉNARD, col. 721
Zacharias	609–628	MÉNARD, col. 721; O. VOLK, LTK, X, col. 1301
Modestus	630–630/634 dec. 17	MÉNARD, col. 721; E. AMANN, DTC, X, coll. 2047-2048; B. KOTTER, LTK, VII, col. 516

Sophronius	ab 633 fin. ad 634 in.–638 mar. 11	Ménard, col. 721; H. G. Beck, LTK, IX, coll. 888-889
(Sergius, ep. Joppensis, « ordinavit episcopos », dep. a papa Theodoro)	?–?	Mansi, X, coll. 900-901
(Stephanus, ep. Dorensis, vic. patr. praep. a papa Theodoro)	?–?	
(Ioannes, ep. Philadelphiae, vic. patr. praep. a papa Martino I)	649–?	Jaffé, n. 2064; Mansi, X, coll. 805-813, 829-832; Le Quien, III, coll. 284-287
Anastasius, « ep. Jerusalem »	a. 691 sept. 1–?	Mansi, col. 988; Grumel, *Reg.*, I, n. 317; R. Janin, DHGE, II, col. 1463
Ioannes	705–735	Le Quien, III, col. 290; Grumel, *Chron.*, p. 451
Ioannes	?–760	Ménard, col. 721
Theodorus	?–p. 767	Le Quien, III, coll. 291-300; Grumel, *Chron.*, p. 451; Ménard, col. 721
Eusebius	772–?	Le Quien, III, coll. 300-302; Ménard, col. 721
Elias, ex.	?–785 796–800	Grumel, *Chron.*, p. 452; Ménard, col. 721; R. Janin DHGE, XV, coll. 190-191
Thomas	807–821	Grumel, *Chron.*, p. 452
Basilius	821–839	
Georgius, Sergius	?–842	Le Quien, III, col. 317; Grumel, *Chron.*, p. 452; Ménard, col. 721
Sergius	843–859	Le Quien, III, col. 366; Grumel, *Chron.*, p. 452; Ménard, col. 721
Salomon	850 c.–864	Le Quien, III, coll. 369-370; Grumel, *Chron.*, p.452; Ménard, col. 721
Theodosius	a. 867–878	Le Quien, III, col. 370; Grumel, *Chron.*, col. 452; Ménard, col. 721
Elias	878–906 oct. 4	Ménard, col. 721; R. Janin, DHGE, XV, col. 191
Sergius, Georgius	907 p. apr. 5–911 p. sept.	Le Quien, III, coll. 463-464; Grumel, *Chron.*, p. 452; Ménard, col. 721

Leontius, Leo	?–928	Le Quien, III, coll. 464-465; Ménard, col. 721
Anastasius, Athanasius	929–?	Le Quien, III, col. 465; Grumel, *Chron.*, p. 452; Ménard, col. 721
Christophorus, Christodulus, Christodorus	a. 937 apr. 2–951	Le Quien, III, coll. 465-466; Grumel, *Chron.*, p. 452; Ménard, col. 721
Agatho	951–964	Le Quien, III, col. 466; Grumel, *Chron.*, p. 452
Ioannes	964–966 mai. 28	Grumel, *Chron.*, p. 452
Christophorus	966–969 ian. 21	Grumel, *Chron.*, p. 452; Ménard, col. 721
Thomas	969–979	Le Quien, III, col. 473; Grumel, *Chron.*, p. 452
Ioseph	980–983/984	Le Quien, III, col. 473; Grumel, *Chron.*, p. 452
Alexander, patr. Antiochenus	?–?	Le Quien, III, col. 482; Ménard, col. 721
Agapius, ep. Seleuciae in Pieria	986–?	
Hieremias, Orestes	986 ab ian. 15 ad febr. 3–1006	Le Quien, III, col. 474; Grumel, *Chron.*, p. 452
Theophilus	1012–1020 ian.	Le Quien, III, coll. 482-483; Grumel, *Chron.*, p. 452
Arsenius	?–1024	Ménard, col. 721; R. Van Doren, DHGE, IV, col. 755
Iordanus	?–?	Le Quien, III, coll. 491-492; Ménard, col. 721
Nicephorus	?–p. 1048	Le Quien, III, coll. 492-496; Grumel, *Chron.*, p. 452
Sophronius	a. 1059–p. 1064	Le Quien, III, coll. 496-497; Grumel, *Chron.*, p. 452
Marcus	?–?	Le Quien, III, coll. 496-497; Ménard, col. 721
Euthimius	?–p. 1083	Le Quien, III, coll. 497-498; Grumel, *Chron.*, p. 452
Simon, Simeon	a. 1092–1097 fin.	Le Quien, III, coll. 498-500; Grumel, *Chron.*, p. 452
Ioannes	1098 c.–1106/1107	Grumel, *Chron.*, p. 452
Sabbas, Sabas, metr. Caesareae	a. [1117/1118]–?	Le Quien, III, coll. 500-501; Grumel, *Reg.*, III n. 1004
Nicolaus	a. 1122 febr.–p. 1156 ian.	Grumel, *Chron.*, p. 452
Ioannes	a. 1157 mai. 12–?	Grumel, *Chron.*, p. 452
Nicephorus	a. 1166 mar. 2–p. 1171 iul. 2	Le Quien, III, col. 503; Grumel, *Chron.*, p. 452

Leontius	1174/1175–1184 mai 14/1185	Le Quien, III, col. 504; Grumel, *Chron.*, p. 452
Dositheus, ren.	1185–1189	Grumel, *Chron.*, p. 452; V. Grumel, DHGE, XIV, col. 699
Marcus	ab 1189 fin. ad 1190 in.–p. 1195 febr. 24	Le Quien, III, coll. 505-506; Grumel, *Chron.*, p. 452
Euthimius	?–1230 dec. 13	V. Grumel, *La chronologie des patriarches grecs de Jérusalem au XIIIe siècle*, REByz, 20 (1962) pp. 197-201
Athanasius	a. 1235–1244 aug. 24	
Sophronius	?–?	
Gregorius	a. 1274–ab 1281 aug. ad 1291 mai	
Sophronius	?–?	
Athanasius, ep. Caesareae Philippi	1303(?)–a. 1308	Le Quien, III, coll. 507-508; Grumel, *Chron.*, p. 452
Gabriel Vroulas	?–a. 1309	
Gregorius	?–1322(?)	Grumel, *Chron.*, p. 452
Lazarus	?–? a. 1341–p. 1367	Le Quien, III, coll. 508-513; Grumel, *Chron.*, p. 452
Gerasimus	?–a. 1341	
Dorotheus	ab 1377 ad 1378–p. 1402	Le Quien, III, col. 513; Grumel, *Chron.*, p. 452
Theophilus	ab 1419 ad 1424–?	Le Quien, III, col. 513; Grumel, *Chron.*, p. 452
Theophanes	a. 1430–?	
Ioachim	a. 1437–p. 1464	Le Quien, III, col. 514; Grumel, *Chron.*, p. 452
Theophanes	a. 1450–?	Papadopulos, p. 443
Athanasius	a. 1452–?	
Abraham	?–1468	Grumel, *Chron.*, p. 452
Iacobus	?–1482	
Gregorius	?–?	Papadopulos, p. 448
Marcus	a. 1505–?	Papadopulos, p. 450
Dorotheus	p. 1505–1543	Papadopulos, p. 459
Germanus, abd.	1543–1579	Papadopulos, p. 466
Sophronius	1579–?	Papadopulos, p. 481
Theophanes	1606–1644 dec. 15	R. Janin, DTC, XV, coll. 512-513
Paisius	1645-1660	Papadopulos, p. 520
Nectarius, dim.	1661 ian.–1669 ian. 19	V. Grumel, DTC, XI, coll. 56-57
Dositheus	1669 ian. 23–1707 febr. 7	A. Palmieri, DTC, IV, coll. 1788-1800; B. Kötter, LTK, III, col. 527

Chrysanthus Notaras	1707–1731 febr. 7	M. Jugie, *Catholicisme*, II, col. 1113; B. Kötter, LTK, II, col. 1192
Meletius	1731–1737	Papadopulos, p. 625
Parthenius	1737–1766	Papadopulos, p. 628
Ephraim	1766–1771	Papadopulos, p. 645
Sophronius	1771–1775	
Abraham	1775–1787	Papadopulos, p. 646
Procopius	1787–1788	Papadopulos, p. 648
Anthimus	1788–1808	
Policarpus	1808–1827	Papadopulos, p. 652
Athanasius	1827–1845	Papadopulos, p. 675
Cyrillus	1845–1872	Papadopulos, p. 707
Procopius	1872–1875	Papadopulos, p. 766
Ierotheus	1875–1882	Papadopulos, p. 774
Nicodemus	1883–1890	
Gerasimus	1891–	
Damianus	1897–1931	
Timotheus Themelis	1935–1955	
Benedictus	1957–1980	
Diodoros	1981–	

b) **Hierosolyma ob. anglicana**

Bibl.: C. Crivelli, *La « diocesi » anglicana di Gerusalemme*, in *La Civiltà Cattolica*, XCIV (1943), IV, pp. 159-165, 235-241; H. Musset, *Histoire du christianisme spécialement en Orient*, III, Harissa 1949

M. Salomon Alexander	1841 nov.–1845	Crivelli, pp. 162-165, 235-238; Musset, pp. 287-292
S. Gobat	1846–1879	
Barclay	1879 iul 25–1881 oct. 22	
G. F. Popham Blyth	1887–1914	
R. Mac Innes	1914–1932	
G. Brown	1932–1943	
W. Stewart	1943 nov. 8–1957	

v. P.S. p. 10

c) **Hierosolyma ob. ariana, semiariana**

Eutychius	357–359	Le Quien, III, col. 159; Ménard, col. 720
Ireneus, Erennius	360-361	Le Quien, III, col. 160; Ménard, col. 720
Hilarius	a. 376–?	Le Quien, III, col. 161; Ménard, col. 720

d) **Hierosolyma ob. armena**

Dal 1311 il vescovado diventò sede patriarcale.

Bibl.: F. Tournebize, DHGE, IV, coll. 375-376; K. J. Basmadjian, *Chronologie de l'histoire d'Arménie*, ROC, IX (1914), pp. 290-301, 358-374

Abraham	637–669	Tournebize, col. 375
Grigor Ezekielian	669–696	
Gueorg	696–708	
Mkrtitsch	708–730	
Hovhannes	730–758	
Stephanos	758–774	
Eghia	774–797	
...(?)	797–885	
Abraham	885–909	
...(?)	909–981	
Grigor	981–1006	
Arsen	1006–1038	
Mesrop	1038–?	
...(?)	1038–1090	
Simeon	1090–1109	
Movses	1109–1133	
Essai	1133–1152	Basmadjian, p. 369
Sahak	1152–1190	Tournebize, col. 375
Abraham de Hieros.	1190–1191	
Minas	1191–1205	
Abraham (?)	1205–1218	
Araqel (?)	1218–1230	
Hovhannes de Erzeroum (?)	1230–1238	
Karapet de Hieros.	1238–1254	
Hakobos	1250–1280	
Basilius	a. 1300–?	G. Schlumberger-F. Chalandon-A. Blanchet, *Sillographie de l'Orient latin*, Paris 1943, pp. 85-86
Sarguis	1311–1313	Tournebize, col. 375
Astovadzatour	1313–1319	
David	1319–1321	
Boghos	1321–1331	
Vardan Orientalis	1331–1341	
Hovhannes	1341–1341	
Barsegh, Vassil	1341–1358	
Grigor et Kirakos	1366–1366	

Mkrititsch (coad. 1365-1366)	1366–1381	Tournebize, col. 375
Hovhannes de Polonia	1381–1395	
Grigor de Aegypto	1385–1390	
Essai	1390–1392	
Sarguis	1392–1412	
Martiros	?–?	
Mesrop	?–?	
Poghos de Ararat	1416–1416	
Martiros de Aegypto	1416–1434	
Essai (coad.)	1434–?	
Hovhannes	1441–1445	
Abraham	1445–1454	
Mesrop	1454–1461	
Petros	1461–1476	
Hovhannes	?–?	
Mkrititsch	?–1485	
Abraham (coad. 1484)	1485–1492	
Martiros de Brousse	1491–1501	
Petros	1501–?	
Sarguis	1507–1523	
Hovhannes	1517–1532	
Astovadzatour de Mardin	1532–1538	
Philippos	1538–1542	
Andreas de Mardin	1542–1549 1549–1570	
David de Mardin	1571–1613	
Grigor Baron-Ter	1613–1645	
Astovadzatour de Taron	1645–1671	
Eghiazar de Ainthab	1663–1667 1671–1682	
Martiros de Cafa	1667–1668 1679–1680 1682–1684	
...	1683–1685	
Hovhannes de CP	1685–1687	
Simon	1687–1691	
Galoust de Zeitoun	1698–?	
Minas de Amid	1699–1702 1703–1704	
Avetiq de Erzenka (simul patr. CP usque 1717)	1701–1703 1704–1705	

Mattheaus de Caesarea	1705–1706	TOURNEBIZE, col. 376
Martiros	1706–?	
Mikhael de Kharberd	1707–1707	
Sahak de Aboutschek	1707–?	
Hovhannes de Smyrne	1708–1714	
Hovhannes de Gantzak	1714–1715	
Grigor	1715–1749	
Hakob Nalian	1749–1752	
Theodoros	1752–1761	
Karapet de Gantzak	1761–1768	
Poghos de Van	1768–1775	
Hovakim de Qanaqer	1775–1794	
Petros de Thoqat	1794–1800	
Theodoros de Van	1800–1818	
Gabriel de Nicomedia	1819–1840	
Zacharia Ter-Grigorian	1841–1846	
Kirakos Mnatsakanian	1847–1850	
Hovhannes Movsessian	1850–1860	
Essai Karapetian	1864–1885	
Haroutioun Vehapetian	1885–1910	
Eghische Dourian	1921–1930	
Nesrob Mechanian	?–1944	
Kevork Israelian	1945–?	
Eghische Terterian (Derderian)	1951–?	

e) **Hierosolyma ob. copta**

Bibl. : E. CERULLI, *Etiopi in Palestina*, 2 voll., Roma 1943-1947; O. F. A. MEINARDUS, *The Copts in Jerusalem*, Cairo 1960; *The Ethiopians in Jerusalem*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXXVI (1965), pp. 112-147, 217-232

Basilius	1236–1260	MEINARDUS, *The Copts*, p. 81; CERULLI, I, pp. 71-73
Buṭrus	1271–1306	MEINARDUS, *The Copts*, p. 81
Mīkhā'īl	1310–1324	

Yuhannis	1326–1340	MEINARDUS, *The Copts*, p. 81
Buṭrus	1341–1362	
Zakariyyah	1575–1600	
Ya'qūb	1604–1628	
Akhrisṭūdūlus	1630–1648	
Ghubriyāl	1680–1705	
Akhrisṭūdūlus	1720–1724	
Athanāsiyūs	1725–1766	
Yūsāb	1770–1796	
Akhrisṭūdūlus	1797–1819	
Abrām	1820–1854	
Basīliyūs	1856–1899	
Ṭīmūthāus	1899–1925	
Basīliyūs	1925–1935	
Tawufīlus	1935–1945	
Yaqūbus	1946–1956	
Basīliyūs	1959–	

f) **Hierosolyma ob. georgiana**

Bibl.: M. TAMARATI, *L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome 1910; J. H. ILIFFE, *Cemeteries and a « Monastery » at the Y.M.C.A., Jerusalem*, in *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, IV (1935), pp. 70-80

Samuel	saec. IX	ILIFFE, pp. 70-80
...	a. 1583–?	TAMARATI, p. 310

g) **Hierosolyma ob. latina**

Il patriarcato latino venne ristabilito il 23 luglio 1847

Bibl.: L. LEMMENS, *Hierarchia Latina Orientis (1622-1922)*, *Orientalia christiana*, II, 1924; H. MUSSET, *Histoire du christianisme spécialement en Orient*, III, Harissa 1949

J. Valerga	1847 oct. 4–1872 dec. 2	LEMMENS, pp. 302-303; MUSSET, pp. 161-176
V. Bracco	1873 mar. 21–1889 iun. 19	
L. Piavi	1889 aug. 28–1905 ian. 24	
P. Camassei	1906 dec. 6–1919 dec. 15	
A. Barlassina	1920 mar. 3–1947	
A. Gori	1947–1970 nov. 25	
J. Beltritti	1970 nov. 25–	

h) **Hierosolyma ob. syro-occidentalis (« monophysita »)**

Bibl.: Le Quien, II, coll. 1443-1446; Chabot, IV-VI; cfr. J. M. Fiey, *Le pèlerinage des Nestoriens et Jacobites à Jérusalem*, in *Cahiers de civilisation médiévale. Xe-XIIe siècles*, XII (1969), pp. 113-126:123

Theodosius	p. 451–453	Le Quien, III, col. 165; Grumel, *Chron.*, p. 451; Byz, XLV (1975), p. 311, n. 16
Severus	590–635	Chabot, IV, p. 447
Timotheus	793 aug. 8–?	Chabot, IV, p. 450
Iob	818 aug. 1–?	Chabot, IV, p. 495
Ignatius	818 aug. 1–?	Chabot, IV, p. 496
Ioseph	818 aug. 1–?	Chabot, IV, p. 497
Ioannes	846 nov. 21–?	Chabot, IV, p. 499
Cyrillus, Noe	846 nov. 21–?	Chabot, IV, p. 500
Severus	878–?	Chabot, IV, p. 501
Ioseph	910 apr. 21–?	Chabot, IV, p. 504
Theodosius	910 apr. 21–?	Chabot, IV, p. 505
Cyrillus	923 aug. 15–?	Chabot, IV, p. 506
Ieremias	936 aug. 28–?	Chabot, IV, p. 508
Thomas	956 iul. 9–985	Chabot, IV, p. 510; E. Honigmann, *Le couvent de Barṣaumâ et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain 1954, p. 55
Ioannes	1004 iul. 6–?	Chabot, V, p. 608
Philoxenus	1004 iul. 6–?	
Zacharias	1042–1042	Chabot, V, p. 610
Thomas	1042–?	
Timotheus	?–?	Chabot, V, p. 612
Ioannes	1080–?	Chabot, V, p. 614
Cyrillus	1090 dec. 1–?	Chabot, V, p. 615
David, Sa'doun	1090 dec. 1–?	Chabot, V, p. 615
Ignatius, Hasnoun	1090 dec. 1–?	Chabot, V, p. 616
Cirillus	a. 1098–?	Martin, *Les premiers princes croisés et les Syriens jacobites de Jérusalem*, in *Journal Asiatique*, XII (1888), pp. 471-490: 481
Samuel, « Syrorum ep. »	1100 c.–?	Monachus anon. Scaphusencis, in RHC *Hist. occ.*, V, pp. 337-339
Ignatius, Romanus	1138 oct. 4–?	Chabot, V, p. 617
Athanasius	1166 oct. 18–1193 oct. 20	Chabot, V, p. 621; cfr. L. Bréhier, DHGE, IV, col. 1385

Ignatius Sahada	1193–?	*Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 pertinens*, II, edd. A. Abouna-J. M. Fiey, p. 150
...	1235–?	Le Quien, II, coll. 1443-1444
Athanasius	1264–?	L. Bréhier, DHGE, VI, col. 1385
Isa	1445–?	Le Quien, II, col. 1445
Dioscorus, Ebn-Dhau	?–1469	Le Quien, II, coll. 1445-1446
Gregorius	a. 1516 mar. 13–?	Le Quien, II, col. 1446
Ioannes	a. 1583–?	Le Quien, II, col. 1446
Abdalgalilus	a. 1664–?	Le Quien, II, col. 1446: Assemani, BO, I, p. 306
Gregorius	saec. XVII	Le Quien, II, col. 1446

i) **Hierosolyma ob. syro-orientalis (« nestoriana »)**

All'inizio del secolo IX vescovado, elevato al rango di metropoli alla metà del secolo XI.

Bibl.: Le Quien, II, coll. 1299-1300; E. Amann, DTC, VIII, col. 1007; S. H. Stephan, *A Nestorian Hermitage between Jericho and the Jordan*, in *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, IV (1935), pp. 83-86; O. Meinardus, *The Nestorians in Egypt*, in OC, LI (1967), pp. 112-129; Fiey, *Le pèlerinage des Nestoriens...*, pp. 113-126

Elias	893 iul. 15–?	Le Quien, II, col. 1299
Ananjesus	1065–?	
Elias	?–1176	Le Quien, II, coll. 1291, 1201
J.	a. 1247–?	G. Baronius-O. Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, a. 1247, n. 32; Le Quien, II, col. 1299
Abraham	1282–?	Le Quien, II, col. 1300
Timotheus	a. 1616 mar. 9–?	

PALESTINA PRIMA

Anthedon, Agrippeia, Ḫirbat Tīda

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in Hierocles (719,1: Honigmann, p. 42), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 143) e in Nilus Doxapatrius (Parthey, p. 281)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 631-632; Benzinger, RE, I, col. 2360; Abel, II, pp. 138, 147, 151, 172, 244-245; S. Vailhé, DHGE, III, coll. 522-523

Paulus	a. 431 iun. 22–p. 451 oct. 25	ACO, I,I,II, p. 4; II,I,II, p. 132
Eustathius	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 79
Dorotheus	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 189

Antipatris, Pegae, Qal'at Ra's al-'Ayn, Roš ha-'Ayn

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in Hierocles (718,3: Honigmann, p. 41), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 66), nella *notitia* V (Parthey, p. 143)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 579-582; Avi-Yonah, pp. 14-15; Benzinger, RE, I, col. 2501; Abel, II, pp. 245-246; R. Janin, DHGE, III, col. 714; Bagatti, *Samaria*, p. 184

Polychronius	a. 449 aug. 8–p. 451 oct. 25	Honigmann, *Lists*, p. 36; ACO, II,III,II, p. 160

Apathos, Patos, (tra Sebaste e Gerico)

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata nella *notitia* V (Parthey, p. 144: 'Ρεγεὼν 'Απαθώς)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 677-678; R. Janin, DHGE, III, col. 926

Ascalon, Scalona, 'Ašqĕlôn, 'Asqalān

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in Hierocles (719,9; Honigmann, p. 42), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 143), in Nilus Doxapatrius (Parthey, p. 281)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 597-602; Avi-Yonah, pp. 156-157; Benzinger, RE, II, coll. 1609-1610; Abel, II, pp. 172, 200, 252-253; R. Janin, DHGE, IV, coll. 875-876; B. Bagatti, *Ascalon e Maiuma di Ascalon nel VI secolo*, LA, XXIV (1974), pp. 227-264; *Gentilité* pp. 43, 125

Longinus	a. 321(?)–p. 325 iun. 19	Epiphanius, AH, II,II: PG, 42, col. 209; Turner, I, pp. 44-45
Auxentius	a. 381 mai.–?	Turner, II, pp. 436-437
Iovinus, Iubinus	a. 415 dec. 20–?	Mansi, IV, col. 315; cfr. PG, 34, col. 1244
Leontius	a. 449 aug. 8–p. 451 oct. 25	Honigmann, *Lists*, p. 34; ACO, II,I,II, p. 132
Anastasius	a. [ab 498 ad 499]–?	Bagatti, *Ascalon*, pp. 249-250
Antonius	p. 498 a. 516–536	Bagatti, *Ascalon*, p. 256; Schwartz, *Kyrillos*, pp. 127, 165, 176; ACO, III, p. 79; Le Quien, III, col. 600

Dionysius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188; cfr. Ioannes Moschus, *Pratum spirituale*, 176: PG, 87/3, col. 3045
Narses	saec. VII	*Sophronii Anacreontica*, ed. M. Gigante, Roma 1957, pp. 109-113, 174-175: cfr. PG, 87, coll. 3801-3806
...	a. 939 oct. 18–?	Yaḥyā-Ibn-Sa'id, *Historia*: PO, 18, col. 719
Elias	a. 1146–?	Le Quien, III, col. 602

Azotus, Azotos, Ašdod, Isdūd, Esdūd

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in Hierocles (718,5-6: Honigmann, p. 41), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 144)

a) **Azotus ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: Le Quien, III, coll. 659-662; Avi-Yonah, p. 165; Benzinger, RE, II, coll. 2645-2646; Abel, II, pp. 172, 200, 253-254; G. Bardy, DHGE, V, coll. 1365-1366

Silvanus	a. 325 mai. 20–p. 343/344	Turner, I, pp. 44-45; PG, 25, col. 340: ed. H. G. Opitz, II,I, Berlin 1938, p. 131
Heraclius	a. 449 aug. 8–p. 451 oct. 25	Honigmann, *Lists*, p. 36; ACO, II,I,II, p. 132
Lazarus	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188

b) **Azotus ob. semiariana**

Charisius	a. 359 sept. 27–?	Epiphanius, AH, III,I: PG 42, col. 453: GCS, 37, p. 301

Bethelia, Betilion, Betylion, Ḫirbat aš-Šayḫ Zuwayd

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in Hierocles (719,11: Honigmann, p. 42), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 144)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 671-674; Benzinger, RE, III, col. 363; Abel, II, p. 285; G. Levenq, DHGE, VIII, coll. 1247-1248; Bagatti, *Gentilité*, pp. 77, 88; A. Alt, *Bitolion und Bethelea*, ZDPV, XLIX (1926), pp. 236-242

Aiax	p. 362c.–?	Sozomenus, HE, VII, 28; PG, 67, col. 1505: GCS, 50, p. 345
Theognius	p. 494–522 febr. 8	A. Galuzzi, BS, XII, coll. 353-354
Manuel	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188

Bethleem, Ephrata, Ephrat Beth-leḥem, Bayt Laḥm

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; sul periodo latino, cfr. G. Fedalto, *La chiesa latina in Oriente*, II. *Hierarchia latina Orientis*,

Verona 1976, pp. 57-58; il vescovado fu soppresso nel 1886 dal patriarca di Gerusalemme, Nicodemo I (cfr. RIANT-KOHLER, *Études*, II, p. 81)

a) **Bethleem ob. byzantina**

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 641-644; BENZINGER, RE, III, col. 364; ABEL, II, pp. 194, 276; (P.) RIANT-C. KOHLER, *Études sur l'histoire de l'église de Bethléem*, II, Paris 1896; G. LEVENQ, DHGE, VIII, coll. 1248-1251

Elias	?–1344	RIANT-KOHLER, *Études*, II, p. 80
Michael	a. 1393–p. 1400	D. OBOLENSKY, *A Late Fourteenth-Century Byzantine Diplomat: Michael, Archbishop of Bethlehem*, in *Byzance et les Slaves*, Paris 1979, pp. 299-315
Gerasimus	saec. XV(?)	RIANT-KOHLER, *Études*, II, p. 80
. . .	saec. XV	
Athanasius	a. 1453–?	
Gregorius	a. 1454–?	
Abraham, patr. Hieros.	1460–1468	
Iacobus, patr. Hieros.	?–1482	
Marcus, patr. Hieros.	1482–?	
Parthenius	a. 1634–?	RIANT-KOHLER, *Études*, II, p. 81
Athanasius	1635–1646	
. . .	?–?	
Neophytus	1661–1710	
Malachias	1710 iun.–1730	
Ambrosius	1730–?	
Ananias	a. 1733 mar. 1–?	LE QUIEN, III, col. 644
Ephraim, tr. ad Hieros.	1766 sept. 6–1766	RIANT-KOHLER, *Études*, II, p. 81
Polycarpus, tr. ad Hieros.	1790 mar. 24–1807	
Benedictus	?–1841(?)	
Dionysius, ep. Nazar.	1841 apr. 19–1856 apr.	
Joannicius, ep. Sebasten.	1857 iul. 13–1858 oct.	
Agapius, ep. Tabor., tr. ad Ptolem.	1866 apr. 20–1874	
Anthimos Apergis, tr. ad Ptolem.	1876 mar. 27–1886	

b) **Bethleem ob. armena**

Bibl.: RIANT-KOHLER, *Études*, pp. 78-79; LEVENQ, DHGE, VIII, col. 1251

Elias de Nicole	1666–1701	RIANT-KOHLER, *Études*, II, p. 79
Sergius (Sarkis) de Saspar	?–1731	

Caesarea, Caesarea Stratonis, Qayṣāriyyah

Dal 13 a.C. capitale della Palestina e residenza ordinaria dei procuratori romani e dei re titolari di Giudea. I Persiani occuparono la città nel 612 e gli Arabi nel 633; conquistata dai crociati nel 1101, Saladino la riprese nel 1187 e, definitivamente, Bibars nel 1265.

Il vescovo fu metropolita di Palestina; col concilio di Calcedonia (451), divenendo Gerusalemme sede patriarcale, Cesarea restò metropoli di Palestina *prima*, con dignità di seconda sede; località inclusa in HIEROCLES (718,1: HONIGMANN, p. 41), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 66), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143).

a) **Caesarea ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 529 ss.; AVI-YONAH, pp. 150-151; BENZINGER, RE, III, coll. 1291-1294; R. JANIN, DHGE, XII, coll. 206-209; ABEL, II, pp. 296-297; BAGATTI, *Samaria*, pp. 186-194; BAGATTI, *Gentilité*, pp. 24-25

Zacchaeus	?–?	FUNK, p. 452; cfr. PG, 1, coll. 1310-1314; 2, coll. 152-157
Cornelius	?–?	
Theophilus	?–?	
Zacchaeus	a. 160 c.–?	PRAEDESTINATUS, 11,13: PL, 53, coll. 590-591; cfr. DTC, XV, col. 2513
Theophilus	a. 189–p. 197	EUSEBIUS, HE, V,XXII; XXV; cfr. DC, III, p. 431
Theoctistus	a. 216–ab 257 aug. 30 ad 258 aug. 6	EUSEBIUS, HE, VI,XIX,17; VII,XIV;
Domnus	ab 257 aug. 30 ad 258 aug. 8–?	EUSEBIUS, HE, V,XXII;
Theoctenus	ab 257 ad 259–p. 268	EUSEBIUS, HE, VII,XIV; VII,XXIX-XXX
Agapius	303c.–?	EUSEBIUS, HE, VII,XXXII, 24; S. SALAVILLE, DHGE, I, col. 893
Eusebius	315/316–339	J. MOREAU, DHGE, XV, coll. 1437-1460
Acacius, dep.	340–359 sept. 27 363–366	E. MARIN, DHGE, I, coll. 240-241
Gelasius, dep.	?–? 379-395	JANIN, DHGE, XII, col. 208; J. KRAUS, LTK, IV, col. 660

Ioannes	395–?	Janin, DHGE, XII, col. 208; Le Quien, III, col. 563
Eulogius	a. 400–p. 415 dec. 20	Hieronymus, ep. 92: PL, 22, col. 760: CSEL, LV, p. 147; Mansi, IV, col. 315
Domninus	417–?	Janin, DHGE, XII, col. 208
Glycon	a. 451 oct. 25–?	ACO, II,II,II, p. 69
Irenaeus	a. 453–?	ACO, II,V, p. 9; Le Quien, III, col. 567
Gelasius	465c.–?	Janin, DHGE, XII, col. 208; Le Quien, III, coll. 567-569
Gelasius Cyzicenus	476–a. 484	
Timotheus	?–484	Le Quien, III, coll. 569-570; PG, 97, col. 568
Ioannes Chuzibites	a. 518 aug. 6–536c.	ACO, III, p. 79; Janin, DHGE, XII, col. 208
Elias	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188
Sergius	a. 541 iun. 15–?	*Novella* 129, I
Ioannes	a. 533 mai. 5–?	ACO, IV,I, pp. 4, 225
Parthenius	a. 1084–?	Janin, DHGE, XII, col. 208
Anastasius	saec. XII	Janin, DHGE, XII, col. 208: Le Quien, III, col. 573
Sophronius	saec. XIII	Janin, DHGE, XII, col. 208
Elias	a. 1281–?	
Meletius	?–?	
Dorotheus (?)	1579–?	Le Quien, III, coll. 573-574
Callinicus	1645–1651	Janin, DHGE, XII, col. 208
Dositheus Notaras, tr. ad Hieros.	1666–1669 ian. 23	
Chrysantus Notaras, tr. ad Hieros.	1669–1707 febr.	
Meletius	1720 mai.–1723 aug.	
Dorotheus	1733–?	
Parthenius	?–1737	
Ananias	1743–?	
Abraham	?–1775 iun.	
Anthimus	1788–?	
Zacharias, dim.	?–1801	
Philothaeus	1801 oct.–?	Janin, DHGE, XII, col. 209
Caesarius	1821–1832	
Iohannes	1887–?	

b) **Caesarea ob. ariana**

Acacius	359 sept. 27–363	Marin, DHGE, I, coll. 240-241

Philumenus	366–?	Epiphanius, AH, III,I: PG, 42, col. 472: GCS, 37, p. 312
Cyrillus	?–?	
Euzoius, dep.	a. 379–?	

Diocletianopolis, Sariphaea, Sarephaea, Sarafia, Ḫirbat aš-Širāf, Karm aš-Šarīf

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in Hierocles (719,2: Honigmann, p. 42), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 143), in Nilus Doxapatrius (Parthey, p. 281). È possibile che Diocletianopolis, Sariphaea e Maiuma Ascalonis siano la stessa sede: distinguo tuttavia le prime due dalla terza

a) **Diocletionopolis ob. byzantina**

Bibl.: Le Quien, III, coll. 643-646, 629-630; Benzinger, RE, V, col. 658; Hölscher, RE, XIV, col. 610; Abel, II, pp. 172, 200, 306, 450; Jones, *Cities*, p. 280; A. Alt, *Diocletianopolis und Sariphaea*, ZDPV, LIV (1931), pp. 171-182; R. Janin, DHGE, XIV, col. 495

Epictetus (ep. Διοκλ.)	a. 451 oct. 8–?	ACO, II,I,I, p. 58; II,I,II, p. 132
Stephanus (ep. Σαριφ.)	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188

b) **Diocletianopolis ob. semiariana**

Elissaeus, Elisaeus (ep. Διοκλ.)	a. 359 sept. 27–?	Epiphanius, AH, III,I: PG, 42, col. 453: GCS, 37, p. 301

Dora, Dor, Tantura, Burǧ aṭ-Ṭanṭūr

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località inclusa in Hierocles (718,2: Honigmann, p. 41), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 66), nella *notitia* V (Parthey, p. 143)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 573-580; Avi-Yonah, p. 152; Benzinger, RE, V, coll. 1549-1550; R. Janin, DHGE, XIV, col. 674; Abel, II, p. 308; Bagatti, *Galilea*, pp. 111-112

Fidus	ab 484 ad 485–?	Schwartz, *Kyrillos*, p. 66
Barochius	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 80
Ioannes	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188
Acacius	saec. VI	Bagatti, *Galilea*, p. 111: M. Avi-Yonah, *Christian Archaeology in Israel 1948-1954*, in *Actes du V[e] Congrès international d'Archéologie chrétienne*, Città del Vaticano-Paris 1957, p. 122
Stephanus	a. 649 oct. 8–?	Mansi, X, coll. 892-901
Zacharias	?–?	PG, 95, coll. 401-404; cfr. CPG, III, n. 8117

Eleutheropolis, Beth Gubrin, Bethogabra, Bayt Ǧibrīn, Beth Djébrin, Beth Gouvrin, Bethgibelin, Gibelin

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in HIEROCLES (718,7: HONIGMANN, p. 41), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143), in NILUS DOXAPATRIUS (PARTHEY, p. 281)

a) **Eleutheropolis ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 631-640; AVI-YONAH, pp. 158-160; BENZINGER, RE, V, coll. 2353-2354; ABEL, II, pp. 173, 200, 272; R. JANIN, DHGE, XV, coll. 154-155; BAGATTI, *Gentilité*, pp. 41, 54, 292; *Il cristianesimo ad Eleuteropoli (Beit Gebrin)*, LA, XXII (1972), pp. 109-129

Jesus, dictus Iustus	?–?	DOROTHEUS, *De septuaginta Domini discipulis*, 57: PG, 92, col. 1065; JANIN, DHGE, XV, col. 155; LE QUIEN, III, coll. 633-634
Maximus	a. 325 mai. 20–?	TURNER, I, pp. 44-45
Aetius	a. 343/344–p. 346	PG, 25, col. 340: ed. H. G. Opitz, II,I, Berlin 1938, p. 131; EPIPHANIUS, AH, I,III: PG, 41, col. 677: GCS, 31, p. 81
Theophilus, tr. ad Castabalam	?–a. 360	SOZOMENUS, HE, IV,24: PG, 67, col. 1193: GCS, 50, p. 181; A. AMORE, EC, XI, coll. 1953-1954
Eutychius, ex ob. ariana	363–?	MANSI, III, col. 372
Zebennus	a. 385–p. 415 dec. 20	SOZOMENUS, HE, VII,29: PG, 67, col. 1505: GCS, 50, p. 345; BAGATTI, *Il cristianesimo*, p. 111; MANSI, IV, col. 315
Gregorius	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 79
Anastasius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 188
Oboedianus	?–?	BAGATTI, *Il cristianesimo*, p. 119; in *Revue Biblique*, XXXIII (1924), pp. 596-598

b) **Eleutheropolis ob. semiariana**

Eutychius	a. 359 sept. 27–363	MANSI, III, coll. 321, 372
Turbo	ab 379 ad 395–ab 379 ad 395	LE QUIEN, III, coll. 638-639

Gadara (Perea), Gazara, Gezer, Tall Ǧadūr, (aṣ-Ṣalt)

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata nella *notitia* V (PARTHEY, p. 144); per l'omonimia con la sede di Palestina *secunda*, sono possibili confusioni nella lista

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 595-598; BENZINGER, RE, VII, coll. 483,

887-889; ABEL, II, pp. 174, 324; BAGATTI, *Gentilité*, p. 80; *Samaria*, pp. 152-156; *Circumcision*, p. 14; R. JANIN-L. STIERNON, DHGE, XIX, coll. 597-598; JONES, *Cities*, pp. 258, 273-274, 281

Sabinus	a. 325 mai. 20–?	TURNER, I, pp. 44-45; cfr. GERLAND-LAURENT, *Corpus*, I, p. 79, n. 169; E. HONIGMANN, *La liste originale des Pères de Nicée. A propos de l'évêché de « Sodoma » en Arabie*, in Byz, XIV (1939), p. 45; cfr. DHGE, XIX, coll. 597-598
Eusebius (?)	a. 341 mar. 22–?	MANSI, II, col. 1307
Theodorus (?)	a. 431 iun. 22–?	ACO, I,I,II, p. 4; I,I,VII, p. 85
Theodorus o Araxius	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, pp. 188-189; cfr. LE QUIEN, III, col. 598

Gaza, Gazzé 'Azzah, Ġazzah

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in HIEROCLES (719,7: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143), in NILUS DOXAPATRIUS (PARTHEY, p. 281)

a) **Gaza ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 603-622; AVI-YONAH, pp. 157-158; BENZINGER, RE, VII, coll. 880-886; ABEL, II, pp. 172, 200, 218, 221, 226, 327-328; H. LECLERCQ, DACL, VI, coll. 695-720; BAGATTI, *Gentilité*, pp. 41-42, 97-98, 102-103, 213-214

Philemon?	?–?	DOROTHEUS, *De Septuaginta Domini discipulis*, 67: PG, 92, col. 1065
Silvanus	307 nov. 5–310	EUSEBIUS, HE, VIII,XIII; *De martyribus Palestinae*, VII,3; XIII,4-5,10
Asclepius, dep.	a. 325 mai. 20–p. 343 aut.	TURNER, I, pp. 46-47, 550-551; cfr. LECLERCQ, DACL, VI, col. 698
Synekas	a. [348]–?	Ps. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Omelie copte sulla passione, sulla croce e sulla vergine*, a cura di A. CAMPAGNANO, Milano 1980, p. 171
Irenio	a. 363-392/393	MANSI, III, col. 372; LECLERCQ, DACL, VI, col. 700; cfr. J. M. SAUGET, BS, VII, col. 904
Aeneas	?–394/395	LECLERCQ, DACL, VI, col. 700
Porphyrius	395–420 febr. 26	J. M. SAUGET, BS, X, coll. 1039-1043

Natiras, Netiras (Γάζης)	a. 431 iun. 22-?	ACO, I,I,II, p. 59; I,I,VII, p. 115
Marinianus	a. 449 aug. 8-?	HONIGMANN, *Lists*, p. 35
Nateras (τῆς κατὰ Γάζαν)	a. 451 oct. 25-?	ACO, II,I,II, p. 144
Ioannes	?-?	LE QUIEN, III, col. 617
Timotheus	a. 512(?)-?	LE QUIEN, III, coll. 617-618
Ἀμβρέλλιος, Cyrillus	a. 518 aug. 6-?	ACO, III, p. 80; cfr. MANSI, VIII, col. 1074
Marcianus	a. 536 sept. 19-?	ACO, III, p. 188
Aurelianus	a. 540-?	LE QUIEN, III, col. 619
Samonas	a. 1056c.-?	K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, p. 81
Sulaïmān al-Gazzī	saec. XI	J. NASRALLAH, *Sulaïmān al-Gazzī, évêque melchite de Gaza (XIe siècle)*, in OC, LXII (1968), pp. 144-157
Meletius, aep. Gazae et Eleutheropolis	a. 1173 oct.-?	R. RÖHRICHT, *Regesta regni Hierosolymitani*, Oeniponti 1893, n. 502
Matus	a. 1344-?	LE QUIEN, III, coll. 619-620
...	a. 1569-?	
Paysius Pantaleon	?-?	
Ligaridius	1652 sept. 14-?	V. GRUMEL, DTC, IX, coll. 749-757; Z. N. TSIRPANLIS, Τὸ ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές τοῦ (1576-1700), Θεσσαλονίκη 1980, pp. 472-478
Christodulus	a. 1672 mar. 16-?	MANSI, XXXIV, col. 1772
Parthenius	saec. XVIII	LE QUIEN, III, col. 622

b) **Gaza ob. ariana**

Quintianus	326c.-?	LECLERCQ, DACL, VI, col. 698; LE QUIEN, III, col. 609

Gerara, Arda, Orda, Saltus Gerariticus (?), Wādī Ğarūr, Wādī Ğarār, Ḫirbat Umm Ğarrār (?)

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località probabilmente inclusa in GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 661-664; cfr. 727-730; ABEL, II, pp. 200, 330-331, 443; BAGATTI, *Gentilité*, p. 77

Marcianus	a. 451 oct. 8-?	ACO, II,I,I, p. 58; II,I,II, p. 132
Stephanus (ep. Ὀράων, Ἄρδων)	a. 518 aug. 6-p. 536 sept. 19	ACO, III, pp. 80, 188; cfr. LE QUIEN, III, coll. 729-730

Hebron, Qiryat Arbaʿ Ḥĕbrōn, al-Ḫalīl

Vescovado della provincia di Palestina *prima*

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 639-642; ABEL, II, pp. 173, 345-347; BAGATTI, *Gentilité*, p. 98; BEER, RE, VII, coll. 2584-2588

Ioannicius	a. 1672 mar. 16-?	MANSI, XXXIV, col. 1772

Jamnia, Jabne, Zania, Yebna, Yavné, Yabneh, Yibna Mīnat Rubin

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 66), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 587-590; AVI-YONAH, pp. 154-155; BEER, RE, IX, coll. 683-685; ABEL, II, pp. 172, 200, 352-354

Macrinus	a. 321(?)-p. 325 iun. 19	EPIPHANIUS, AH, II,II: PG, 42, col. 209; TURNER, I, pp. 44-45
Aelianus, Elianus	a. 381 mai.-?	TURNER, II, pp. 436-437
Stephanus	a. 451 oct. 8-?	ACO, II,I,I, p. 58; II,I,II, p. 132; SCHWARTZ, *Kyrillos*, pp. 32, 52
Zenobius	a. 518 aug. 6-?	ACO, III, p. 79
Stephanus	a. 536 sept. 19-?	ACO, III, p. 189

Jericho, Yerīḥō, Arīḥā

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67) e nella *notitia* V (PARTHEY, p. 144)

Bibl.: LE QUIEN, III coll. 653-656; AVI-YONAH, p. 164; BEER, RE, IX, coll. 922-928; ABEL, II, pp. 153, 357-360; BAGATTI, *Gentilité*, pp. 254-255; *Samaria*, pp. 79-84

Januarius	a. 325 mai. 20-?	TURNER, I, pp. 44-45
Macer	a. 381 mai-?	TURNER, II, pp. 436-437
Eleutherius	a. 415 dec. 20-?	MANSI, IV, col. 315; LE QUIEN, III, col. 652
Ioannes	a. 518 aug. 6-?	ACO, III, p. 79
Gregorius	a. 536 sept. 19-?	ACO, III, p. 188
Basilius (ep. Tiberiadis), adm.	saec. VIII	AASS *iulii*, III, p. 554

Joppe, Joppa, Japho, Iapa, Jaffa, Giaffa, Yāfā, Yāfō

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in HIEROCLES (719,6: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143), in NILUS DOXAPATRIUS (PARTHEY, p. 281)

a) **Joppe ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: Le Quien, III, coll. 625-630; Avi-Yonah, p. 156; Beer, RE, IX, coll. 1901-1902; Abel, II, pp. 355-356; Bagatti, *Gentilité*, p. 43; *Samaria*, pp. 177-182

Eustochius	saec. IV	*Testi copti*, ed. T. Orlandi, Milano 1968, p. 125
Fidus	a. 415 dec. 20–p. 431 iul. 22	Mansi, IV, col. 315; ACO, I, I,VII, p. 85
Elias	a. 518 aug. 6–p. 536 sept. 19	ACO, III, pp. 80, 188
Sergius, dep.	a. 633–p. 638	Mansi, X, coll. 900-901; Le Quien, III, coll. 628-629
Athanasius	a. 1287–?	J. Richard, *Chypre sous les Lusignans*, Paris 1962, p. 74, n. 1
...(?)	a. 1672 mar. 16–?	Mansi, XXXIV, col. 1773

b) **Joppe ob. syro-occidentalis (« monophysita »)**

Theodotus	p. 451 a. 453–?	Evagrius Scholasticus, HE, III,6: PG, 86, col. 2609; cfr. A. J. Festugière, in Byz, XLV (1975), p. 311, n. 16

Libyas, Livias, Regium Lutas, Bethara, Beth-Haram, Regio Livias, Tall ar-Rām

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in Hierocles (718,10: Honigmann, p. 42), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 67), nella *notitia* V (Parthey, p. 144)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 655-658; Hölscher, RE, XIII, coll. 111-112; Abel, II, p. 174; Bagatti, *Gentilité*, p. 76

Letoius	a. 431 iun. 22–?	ACO, I,I,II, p. 4; I,I,VII, p. 85
Pancratius	a. 449 aug. 8–p. 451 oct. 25	Honigmann, *Lists*, p. 36; ACO, II,I,II, p. 132
Zacharias	a. 536 sept. 19–?	ACO, III, p. 189

Lydda, Diospolis, Georgiopolis, Lod, Ludd

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in Hierocles (718,4: Honigmann, p. 41), Georgius Cyprius (Honigmann, p. 66), nella *notitia* V (Parthey, p. 143), in Nilus Doxapatrius (Parthey, p. 281)

a) **Lydda ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: Le Quien, III, coll. 581-588; Avi-Yonah, pp. 153-154; Hölscher, RE, XIII, coll. 2120-2122; G. Beyer, *Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jahrh. n. Chr. und ihre Grenznachbarn*, in ZDPV, LVI (1933), pp. 218-253; Abel, II, pp. 153, 173, 193, 200, 225, 370; Bagatti, *Gentilité*, pp. 77, 125; *Samaria*, pp. 160-169

Zenas (?)	?–?	Dorotheus, *De Septuaginta Domini discipulis*, 66: PG, 92, col. 1065
Maximus, el., tr., ad Hieros.	a. 333–?	Sozomenus, HE, II,20: PG, 67, col. 984: GCS, 50, p. 76
Dionysius	a. 381 mai.–p. 400	Turner, II, pp. 436-437; PL, 22, col. 759: CSEL, LV, p. 147
Photinus	a. 449 aug. 8–p. 451 oct. 25	Honigmann, *Lists*, p. 35: ACO, II,I,II, p. 132
Apollonius	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 80
Eustathius	saec. IX	AASS *iulii*, III, p. 585
...	a. 1602–?	Le Quien, III, col. 586
Dorotheus	a. 1660–?	
Antonius	a. 1672 mar. 16–?	Mansi, XXXIV, col. 1772
Nicephorus	a. 1733–?	Le Quien, III, coll. 587-588
Leffrendius	a. 1733 mar. 1–?	

b) **Lydda ob. ariana**

Aetius,	a. 320–p. 325 iun. 19	Theodoretus, HE, I,4: PG, 82, col. 912: GCS, 44, p. 26; Philostorgius, HE, III,12: PG, 65, col. 501: GCS, p. 43; Turner, I, pp. 44-45

Maiuma Ascalonis, Maioma, Mazom Ascalonites Maymās (cfr. Diocletianopolis)

Bibl.: Le Quien, III, coll. 601-602; Abel, II, p. 375; Jones, *Cities*, p. 280; A. Alt, *Diocletianopolis und Sariphaea*, in ZDPV, LIV (1931), pp. 171-182; Bagatti, *Ascalon...*, LA, XXIV (1974), pp. 260-261

Stephanus (τοῦ Μαιουμᾶ Ἀσκάλωνος)	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 79

Maiuma Gazae, Constantia, Ḫirbat al-Iblaḫiyah

Vescovado della provincia di Palestina *prima*

a) **Maiuma Gazae ob. primaeva et byzantina**

Bibl.: Le Quien, III, coll. 621-626; Abel, II, pp. 200, 374-375; Hölscher, RE, XIV, col. 610; Jones, *Cities*, p. 280; Bagatti, *Gentilité*, pp. 94-95, 100, 125

Zeno	p. 379 a. 395–?	J. M. Sauget, BS, XII, coll. 1474-1475
Paulinianus	a. 431 iun. 22–?	ACO, I,I,II, p. 4; I,I,VII, p. 85
Paulus	a. 449 aug. 8–?	Honigmann, *Lists*, p. 35
Procopius	a. 518 aug. 6–?	ACO, III, p. 79
Cosmas Hierosolymitanus	a. 742c.–?	PG, 94, col. 480

b) **Maiuma Gazae ob. syro-occidentalis (« monophysita »)**
Bibl.: BAGATTI, *Gentilité*, pp. 94-95, 100

Petrus Iberus	452-491 dec.	E. HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique* Classe des lettres et des sciences morales et politiques, 47,3, Bruxelles 1952, pp. 12-13; F. NAU, *Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plérophories*, PO, 8,I.
Iohannes Rufus, de Bēt Rufinā	?-?	

Menois, Castrum Moenoenum, Ḫirbat Ma'n
Vescovado della provincia di Palestina *prima*
Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 669-672; ABEL, II, pp. 180, 200; HÖLSCHER, RE, XV, col. 918; JONES, *Cities*, p. 464, n. 74

Zosimus (Μινωίδος)	a. 449 aug. 8-p. 451 oct. 25	HONIGMANN, *Lists*, p. 35; ACO, II,II,II, p. 69, n. 116
Ioannes	a. 518 aug. 6-?	ACO, III, p. 79
Stephanus (ep. τῆς Μηνοτῶν)	a. 536 sept. 19-?	ACO, III, p. 188

Neapolis, Flavia Neapolis, Colonia Iulia, Sichem, Naples, Napolosa, Naplouse, Nāplus, Nablus
Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in HIEROCLES (718,9: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143), in NILUS DOXAPATRIUS (PARTHEY, p. 281)
Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 645-650; AVI-YONAH, pp. 161-163; G. HÖLSCHER, RE, XVI, coll. 2128-2129; ABEL, II, pp. 163, 173, 200, 396-397; BAGATTI, *Gentilité*, pp. 43, 75; *Samaria*, pp. 49-56; H. LECLERCQ, DACL, XII, coll. 776-782

Germanus	a. 314-p. 325 iun. 19	TURNER, II, pp. 32, 51; I, pp. 42-43
Terebinthus	a. 484 Pentec.-?	PROCOPIUS, *De aedificiis*, V,7, ed. G. WIRTH, Lipsiae 1964, p. 166; cfr. BAGATTI, *Gentilité*, p. 75
Procopius	a. 518 aug. 6-?	ACO, III, p. 79
Mammona	?-529 mai.	SCHWARTZ, *Kyrillos*, p. 172; LE QUIEN, III, col. 649
Ioannes	a. 536 sept. 19-?	ACO, III, p. 189

...	a. 808c.-?	*Commemoratorium*, p. 304
Christophorus	a. 1672 mar. 16-?	MANSI, XXXIV, col. 1772
Leontius	?-1733 a. mar.	LE QUIEN, III, col. 650
Levendius	a. 1733 mar.-?	

Nicopolis, Emmaus, 'Imwās, 'Amwās
Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143)
Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 589-594; AVI-YONAH, p. 155; G. HÖLSCHER, RE, XVII, coll. 533-535; ABEL, II, pp. 153, 314-316; R. JANIN, DHGE, XV, coll. 427-429; BAGATTI, *Gentilité*, pp. 44-45, 135-139; *Samaria*, pp. 148-151

Petrus	a. 325 mai 20-?	TURNER, I, pp. 44-45
Priscianus	a. 381 mai-?	TURNER, II, pp. 436-437
Zenobius	a. 536 sept. 19-?	ACO, III, p. 188
Iulius	?-?	LE QUIEN, III, coll. 593-594

Onus, Ono, Kafr 'Āna
Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in HIEROCLES (719,4: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143). Nessun nominativo di titolare.
Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 677-678; AVI-YONAH, p. 155; G. HÖLSCHER, RE, XVIII, col. 534; ABEL, II, pp. 173, 401

Paremboles, Castra Saracenorum, Bi'r az-Zirā'ah, Hān al-Aḥmar
Vescovado della provincia di Palestina *prima* (cfr. ABEL, II, p. 200, n. 10; *tertia* per GERLAND-LAURENT, *Corpus*, I, p. 80, n. 175)
Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 763-770; ABEL, II, p. 200, n. 10; S. VAILHÉ, *Le monastère de Saint Théoctiste et l'évêché de Paremboles (425)*, in ROC, III (1898), pp. 58-76

Petrus Aspebet (τῶν Παρεμβολῶν)	425-p. 431 iul. 22	VAILHÉ, *Le monastère*, p. 66; ACO, I,I,VII, p. 85; SCHWARTZ *Kyrillos*, pp. 25-26
Auxolaus, Auxilaus (Σαρακηνῶν τῶν ὑποσπόνδων)	a. 449 aug. 8-?	HONIGMANN, *Lists*, p. 36
Ioannes (Σαρακηνῶν)	a. 451 oct. 8-?	ACO, II,I,I, p. 59; II,I,II, p. 134; (cfr. II,VI, p. 36: sarebbe nell'Osroene, ma non viene poi riscontrato nella lista dei vescovi: cfr. II,V, p. 42); SCHWARTZ, *Kyrillos*, p. 41

Petrus	a. 473-?	LE QUIEN, III, col. 770; MALCHUS, *Historia*: PG, 113, col. 781
Valens	a. 518 aug. 6-?	ACO, III, p. 80
Petrus (Παρεμβολῶν)	a. 536 sept. 19-?	ACO, III, p. 189

Petra

Vescovado della provincia di Palestina *prima*

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 663-670

Arius	a. 343 aut.-?	TURNER, I, pp. 554-555; LE QUIEN, III, coll. 667-670

Raphia, Rapihu, Rafaḥ, Tall Rafaḥ

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in HIEROCLES (719,8: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 629-630; AVI-YONAH, p. 158; BEER, RE, IA, coll. 232-233; ABEL, II, pp. 138, 147, 172, 431-432

Romanus	a. 431 iun. 22-?	ACO, I, I ,II, p. 4; I, I, VII, p. 85
Epiphanius	a. 518 aug. 6-p. 536 sept. 19	ACO, III, pp. 80, 188
Stephanus	a. 553 mai 5-?	ACO, IV,I, pp. 3, 221

Sebastes, Sebaste, Samaria, Sabasṭiyah

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in HIEROCLES (718,11: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 144) e in NILUS DOXAPATRIUS (PARTHEY, p. 281)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 649-654; AVI-YONAH, p. 163; BEER, RE, IA, coll. 2102-2105; ABEL, II, pp. 172-173, 200, 443-446; BAGATTI, *Gentilité*, pp. 43-44, 125, 178-179, 229, 295; *Samaria*, pp. 60-68

Nicolaus (?)	?-?	BAGATTI, *Samaria*, p. 61
Marinus	a. 325 mai 20-?	TURNER, I, pp. 42-43
Saturninus	a. 381 mai-?	TURNER, II, pp. 436-437
Eleutherius	a. 415 dec. 20-?	MANSI, IV, col. 315; LE QUIEN, III, col. 652
Constantius, Constantinus	a. 449 aug. 8-?	HONIGMANN, *Lists*, p. 36
Marcianus	ab 494 ad 516-?	SCHWARTZ, *Kyrillos*, p. 127
Pelagius	a. 536 sept. 19-?	ACO, III, p. 189
Anatolius	a. 553 mai 5-?	ACO, IV,I, pp. 6, 228
Stephanus	saecc. V/VI	BAGATTI, *Samaria*, pp. 62, 70
Basilius	a. 808c.-?	*Commemoratorium*, p. 304

Theodorus	?-?	A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, I, Πετρούπολις 1891, p. 244
Christophorus, aep. Neapolis	a. 1672 mar. 16-?	MANSI, XXXIV, col. 1772
Nastri	?-1731 mar. 16	LE QUIEN, III, col. 654

a) **Sebastes ob. semiariana**

Eusebius	a. 359 sept. 27-?	EPIPHANIUS, AH, III,I: PG, 42, col. 453: GCS, 37, p. 301

Sozusa, Apollonia, Arsur, Arsūf

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in HIEROCLES (719,5: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nella *notitia* V (PARTHEY, p. 143)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 593-596; AVI-YONAH, pp. 155-156; BENZINGER, RE, II, col. 117; HONIGMANN, RE, III A, col. 1257; ABEL, II, pp. 247, 472; BAGATTI, *Samaria*, pp. 182-184

Baruchius	a. 449 aug. 8-?	HONIGMANN, *Lists*, p. 35
Leontius	a. 518 aug. 6-p. 536 sept. 19	ACO, III, pp. 80, 188
Damianus	a. 553 mai. 5-?	ACO, IV,I, pp. 3, 221

Sycamazon, Sycomazon, Šuqmazay, Ḫirbat Sūq Māzin

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in HIEROCLES (719,3: HONIGMANN, p. 42), GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 657-660; AVI-YONAH, p. 165; ABEL, II, p. 471; JONES, *Cities*, p. 280

Aianes	a. 431 iun. 22-?	ACO, I,I,II, p. 4; I,I,VII, p. 85
Dionysius	a. 449 aug. 8-?	HONIGMANN, *Lists*, p. 36
Alphius	a. 518 aug. 6-?	ACO, III, p. 79
Basilius	a. 536 sept. 19-?	ACO, III, p. 189

Tricomias, Trakemia, Tarqūmiya

Vescovado della provincia di Palestina *prima*; località ricordata in GEORGIUS CYPRIUS (HONIGMANN, p. 67), nelle *notitiae* I e V (PARTHEY, pp. 92, 144)

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 677-680; HÖLSCHER, RE, VII A, col. 101: ABEL, II, pp. 173, 487-488

Zabulon, Kābūl?, Abellin?

Vescovado della provincia di Palestina *prima*

Bibl.: LE QUIEN, III, coll. 673-674; ABEL, II, p. 198; BAGATTI, *Gentilité*, p. 80; *Galilea*, pp. 138-143

Heliodorus	a. 325 mai. 20-?	TURNER, I, pp. 44-45

OCP 49 (1983) 42-90

Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (2)

Ière PARTIE (1)

ADMISSION DANS L'ÉGLISE DES CONVERTIS DES HÉRÉSIES OU D'AUTRES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES (2)

La manière ordinaire de joindre un nouveau membre à l'Eglise byzantine, et à toute autre Eglise, est bien sûr celle de le baptiser et de l'oindre avec le saint-chrême ou *myron*. Ces deux sacrements chez les Byzantins sont inséparablement unis, dans les euchologes manuscrits, B5) (3), comme dans toutes les éditions sous

(1) Cf. OCP 48 (1982) 284-335: *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*: (1) *Etude préliminaire des sources*.

(2) Cf. notre *Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin* (= *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. Conférences St.-Serge 1977. Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae ». Subsidia 14) Roma 1978 (abr.: EVO) 31-76. Et aussi: Михаил Арранц, О. И., *Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология*, 3-ий курс, Ленинградская Духовная Академия 1979 (abr. IST) 15-75.

(3) Cf. notre système de sigles: OCP 48 (1982) 290 et ss.:
EVO: cf. supra note 2.
IST: idem.
BES: *Grottaferrata G.B.I* (OCP 48, 1982, 290 et 314): cf. STA.
BAR: *Barberini 336* (ib. 295): cf. ANS.
POR: *Porfirii-Leningrad 226* (ib. 300): cf. JAC.
SEV: *Sevastianov 474-GBL Moscou 27* (ib. 303).
SIN: *Sinaï 959* (ib. 305): cf. DMTR.
COI: *Coislin 213* (ib. 309): cf. DUN.
EBE: *Athènes 662* (ib. 316): cf. TRE I.
DMITR I, DMTR (DMITR II), DMITR III: А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православнаго Востока*, т. I: Τυπικά, Киев 1895; т. II: Εὐχολόγια, Киев 1901; т. III: Τυπικά, Петроград 1917.

le seul titre de Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Βαπτίσματος (4) (Последование святаго Крещения) (5) ou quelque chose de semblable, qui ne men-

DMITR-D: А. Дмитриевский, *Древнейшие патриаршие типиконы, Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Киев 1907.
PRI: А. Дмитриевский, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, Приложения, Казань 1884.
ALM-KM: А. Алмазов, *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*, Приложения, Казань 1884.
KEK: К. Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их науное значение*, Тифлис 1908.
TRE I: Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, τ. I, Ἀθῆναι 1950.
ANS: A. Strittmatter, *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, Ephemerides Liturgicae 47 (1933) 329-367. Cité selon les nono de l'auteur et non selon les pages de la revue.
JAC: A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningr. gr. 226* (Xe siècle), Le Muséon 79 (1965) 173-214. Cité selon les nono, comme ANS.
DUN: J. Duncan, *Coislin 213, Euchologe de la Grande Eglise*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1978, dactylographié. Cité selon les pages.
STA: G. Stassi, *L'Eucologio G b I « Bessarione » di Grottaferrata*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1982. Cité selon les nono, comme ANS.
PAS: G. Passarelli, *L'Eucologio Cryptensis G.b.VII* (= Analekta Vlatadon 36) Thessaloniki 1982. Cité selon les nono, comme ANS.
APA: ΣΥΜΕΩΝ Θεσσαλονίκης, *Τὰ ἅπαντα*, Δ' ἔκδ., Θεσσαλονίκη 1882.
GOAR: J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, 2a ed., Venetiis 1730 (Graz 1960).
ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ρώμη 1873.
ZER: Σ. ΖΕΡΒΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Β' ἔκδ., Βενέτια 1862 (Ἀθῆναι 1970).
PAP: Ν. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ἀθῆναι 1927.
MER: E. Mercenier, *La prière des Eglises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947.
GUI: D. Guillaume, *Baptême*, Rome 1979.
COT: J. B. Cotelerius, *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt... opera vera et suppositicia*, Amstelaedami 1724, v. I.
MAT II: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms Sainte-Croix* no 40, t. II (= OCA 166) Rome 1963.

N.B.: Pour ce qui est des majuscules entre parenthèses, nous rappellons notre système de classification d'après BES (OCP 48 (1982) 291-295): A) ordinations; B) catéchuménat et baptême; C) conversions; D) réconciliation des renégats; E) défunts; F) prières de communion; G) mariage; H) couronnement impérial, etc.; I) adoption fraternelle, etc.; J) rémission de peines; K) pénitence; L) mauvaises habitudes et impureté légale; M) mauvais esprits; N) coupe de cheveux et pose de voile; O) malades; P) mourants; R) initiation monastique.

(4) GOAR 287-291; ROM 152-159; ZER 136-144; PAP 98-105.

(5) Требник, Москва 1956, 21-34; Москва 1911, 19-29, etc. Les édi-

tionne jamais le rite de l'onction, car celui-ci fait partie du rite du baptême, même si les théologiens, et cela déjà du temps de Syméon de Thessalonique, considèrent le baptême et l'onction comme deux Sacrements différents (6).

Ce rite, est précédé par un rite préliminaire, qui porte dans ZER PAP le titre de Τάξις (γινομένη) πρὸ τοῦ ἁγίου Βαπτίσματος. Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον, B2 B3 B4) (7), tandis que GOAR ROM n'ont pas de titre général, mais seulement: Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον (8).

GOAR ZER PAP font encore précéder le rite du catéchuménat par un chapitre de « Canons des saints apôtres et des divins pères sur le baptême (9) ».

Le tout est précédé par une série de prières pour le jour de la naissance de l'enfant, pour le 8e et 40e jour après la naissance et même pour un éventuel avortement (cf. B1) (10). Ce dernier groupe de prières dans les euchologes imprimés est destiné aussi bien à l'enfant qu'à sa mère; les prières pour la mère semblent même prendre la première place; ce n'est pas le cas dans les euchologes que nous étudions, où seuls SIN EBE possèdent une prière pour la mère de l'enfant au 40e jour, B9).

Dans la description de BES nous avons appelé les prières dites sur l'enfant le 8e et le 40e jour, B1): « 1er catéchuménat », tandis que nous avons qualifié « 2d catéchuménat » la série de prières et exorcismes « pour faire un catéchumène », B2). Aucun texte explicite de nos euchologes ne justifie une telle distinction entre les deux catéchuménats; si nous l'avons adoptée, c'est parce que nous pensons pouvoir démontrer leur existence par la voie déductive.

Les enfants dans la Constantinople du Xe siècle n'étaient

---

tions russes changent en général le titre de la marge supérieure de la page: Последование святаго миропомазания à la place du Последование святаго крещения, à partir du moment de l'onction. L'édition de Moscou 1873 tentait une division en deux chapitres différents, mais le second, celui de l'onction, ne portait pas de titre (cf. IST 17).

(6) PG 155,177B; cf. aussi la traduction en grec moderne: APA 67-68,98...

(7) ZER 130-135; PAP 94-98.

(8) GOAR 275-278; ROM 147-152.

(9) GOAR 273; ZER 126; PAP 91.

(10) GOAR 261; ROM 140; ZER 119; PAP 85.

pas baptisés très tôt. Leur *iter* d'initiation était en lignes générales le suivant:

Le 8e jour après leur naissance, ils étaient apportés devant l'entrée de l'église, où ils recevaient un nom. Naturellement, les euchologes étudiés ne donnent pas de prière pour le jour même de la naissance; on peut facilement comprendre les difficultés pratiques que ce rite devait présenter et présente encore aujourd'hui, où il n'est guère observé.

Le 40e jour l'enfant était « ecclésialisé » ou introduit dans l'église (et dans l'Eglise). Il devenait « chrétien » comme en témoignent les rites d'admission des hérétiques, C), et des catéchumènes convertis d'autres religions (différents B1), qui comparent ces catéchumènes d'exception aux enfants « chrétiens-non-baptisés »; ils avaient le droit de fréquenter l'église et d'entendre les lectures, théoriquement jusqu'à la fin de la *synapti* des catéchumènes, où ils étaient priés de sortir.

Dans un second temps, à cette cérémonie de l'« ecclésialisation » de l'enfant (cf. article à suivre pour la terminologie exacte de chaque codex), qui répondait à la fête christologique du 2 février, on a commencé à joindre des prières destinées à la mère, qui elle suivait l'exemple de la purification de Marie. Malheureusement, avec l'anticipation du baptême et le bouleversement du procès catéchuménal, on a commencé à administrer le baptême même avant le 40e jour après la naissance; alors l'entrée dans l'Eglise du 40e jour a perdu son sens, tandis que celui de la purification de la mère en a été renforcé.

Ce premier catéchuménat pouvait durer plusieurs années; jusqu'à l'âge de raison en tout cas.

Selon le Typikon de la Grande-Eglise (cf. articles suivants) le 2e dimanche de Carême (11), on exhortait les fidèles à préparer ceux des siens qu'on désirait faire baptiser à Pâques. Le dimanche après (12), on invitait déjà les fidèles à apporter à l'église dès le lendemain (lundi de la 4e semaine) ceux qui devaient être baptisés, pour qu'ils puissent être signés, exorcisés et catéchisés. Ce 3e dimanche de Carême, les lectures étaient celles de la Croix, même si le dimanche lui-même n'était pas encore consacré au

---

(11) EVO 39; DMTR-D 156; MAT II,30.

(12) EVO 39; MAT II,38.

culte de la Croix: la lecture de Marc 8,34 avait un rapport certain avec la *signatio* de la « prière pour faire un catéchumène », B2), qui était prononcée le lendemain sur les catéchumènes.

Puisque le Typikon indique une adoration de la vraie-croix le mardi et le mercredi suivant par les hommes, et le jeudi et vendredi par les femmes, il faut supposer que le lundi, elle était réservée aux catéchumènes qui ce jour même recevaient le signe de la croix et qui par là commençaient leur préparation intensive à la sainte « illumination ».

La prière des fidèles pour ces catéchumènes s'est conservée jusqu'au jour présent dans la liturgie des Présanctifiés, à partir précisément de la 4e semaine de Carême; c'est la seconde litanie des catéchumènes. Alors elle se disait aussi à la *Tritoektî* [13].

Nous ne connaissons pas très bien le déroulement de ce catéchuménat de 2e dégré. Selon certains mss (cf. infra) nous savons que les exorcismes étaient répétés jusqu'à à 8 ou 10 fois. Nous savons que chaque jour, entre la fin des Matines et le début de la *Tritoektî* à midi, il y avait une lecture continuée (et peut-être commentée) de la Sainte Ecriture, à laquelle les catéchumènes assistaient certainement. Cette lecture commençait avec le Carême [14].

Le Vendredi Saint, après la *Tritoektî*, le patriarche en personne célébrait dans l'église de Sainte-Irène l'office dit de « la Catéchèse » et qui était la renonciation à Satan et l'attachement à Jésus-Christ, faits par les catéchumènes à la première personne, B4II) [15]. Un rite parallèle de caractère privé, B4), figure toujours dans nos euchologes, sans doute prévu pour les cas où l'on préférait baptiser en privé; mais même là BAR POR conservent encore le pluriel dans les questions du prêtre et les réponses des catéchumènes [16]. Dans ce rite privé est le parrain qui répondra aux questions rituelles, si le candidat est un enfant ou un barbare ne connaissant pas le grec.

Le Samedi Saint le baptême était conféré par le patriarche deux fois: une fois, après les Matines dans le petit baptistère,

(13) OCP 43 (1977) 78.
(14) DMTR I, 111; MAT II,4; OCP 43 (1977) 87.
(15) GOAR 279, EVO 42.
(16) EVO 45.

et une autre, plus solennellement, le soir pendant l'office des Vêpres, dans le grand baptistère.

Le patriarche baptisait solennellement encore trois fois dans le courant de l'année: le jour de l'Epiphanie (dans le grand baptistère), le Samedi de Lazare et le Dimanche de la Pentecôte (probablement dans le petit baptistère, B5II). On peut supposer que le baptême dans le petit baptistère, qui n'avait qu'une vasque (*phialî*) — tandis que le grand baptistère comportait un bassin (*kolymbîthra*), mais nous traiterons plus loin cette question — était réservé aux tout petits enfants, donc sans un vrai catéchuménat étalé dans le temps; alors on se servait du rite privé de renonciation à Satan, B4), qui prévoit un parrain répondant au nom du catéchumène: c'est le seul qui a survécu dans les euchologes imprimés.

Il n'aurait pas été inutile de faire une recherche, en partant de textes patristiques ou historiques, sur ce qu'a été le catéchuménat à Constantinople avant la fixation du rite stéréotypé de nos euchologes. Déjà en 1884 A. Almazov (cf. note 3) avait tentée cela avec un relatif succès. Depuis lors la bibliographie s'est multiplié presqu'à l'infini. Nous allons cependant rester fidèles à notre méthode de ne nous servir que des sources liturgiques de première main en tâchant de récupérer tous les détails et rubriques des euchologes, même ceux qui à première vue sembleraient n'avoir qu'une importance très relative. Nos résultats purement « liturgiques » pourront être confrontés par d'autres avec les données de la Patrologie et de l'Histoire, voire de l'Archéologie.

Pour prouver davantage l'hypothèse que nous venons de faire sur l'*iter* d'admission dans l'Eglise des petits enfants, plutôt qu'insister sur les données de l'Euchologe et du Typikon à leur sujet, nous préférons commencer notre étude par l'admission dans l'Eglise des adultes venant des hérésies plus ou moins chrétiennes, des religions non chrétiennes et tout carrément du paganisme. Ces rites devaient être célébrés en de bien plus rares occasions que le rite des enfants, ainsi ils ont conservé des connotations archaïques assez intéressantes et applicables aussi dans une certaine mesure à l'admission des enfants.

Puisque l'admission des différentes catégories d'adultes dans l'Eglise se présente dans un ordre particulier dans chaque euchologe, nous allons suivre l'ordre de BES, avec les corrections suggérées par COI, quand cela nous semblera rentrer davantage

dans la logique des choses; ainsi notre ordre sera: hérétiques chrétiens, Manichéens, Juifs, Melchisédéchéens, Sarrasins et païens; nous grouperons les différents chapitres se rapportant à la même catégorie de convertis, même s'ils ne se trouvent pas ensemble dans les euchologes (et surtout dans BES): le numéro des ff. se trouvant en note avec le texte grec suffiront pour nous indiquer que nous avons éventuellement joint deux morceaux séparés. Nous ne pourrons pas donner même en abrégé le long texte des anathèmes à réciter par certaines catégories de convertis, comme, par exemple, les Manichéens. GOAR lui-même (696) n'a pas eu le courage de donner en entier l'anathème des Manichéens de BAR, nettement plus court que celui de BES COI EBE.

CHAPITRE I

ADMISSION DES HÉRÉTIQUES

Cette partie de l'Euchologe, « de l'Euchologe patriarcal » selon BES, C1 C2 C3), doit être très ancienne; elle a été conservée, pratiquement inchangée depuis le VIIIe siècle (BAR) jusqu'au XIIIe (EBE) au moins. GOAR nous la transmet d'après BES, ce qui veut dire, qu'elle n'a jamais figuré dans l'Euchologe imprimé. Celui-ci, cependant, encore aujourd'hui, dans la section des « Canons des saints apôtres et des divins pères sur le baptême » (cf. supra note 9), nous rapporte le 9e canon (selon GOAR ZER) ou le 7e (selon PAP) du IIe Concile Oecuménique (Constantinople, 381) de comment il faut recevoir les hérétiques qui se convertissent; il les divise en deux catégories: ceux que l'on reçoit par l'onction du *myron* et ceux qu'il faut tout simplement rebaptiser.

Le canon qui suit, le 48e de Laodicée, (antérieur au IIe Concile Oecuménique) peut justifier la praxis envers les hérétiques de la première catégorie (Ariens, Macédoniens, etc.). Puisque ce 48e canon prescrivait l'onction avec le *myron* ou saint-chrême de ceux qui venaient d'être baptisés et que cela était une pratique relativement récente (ni Grégoire de Nysse ni Jean Chrysostome [17] ne le mentionnent pas encore), le 7/9e canon du IIe Concile Oecuménique prescrivait comme obligatoire cette onction pour les convertis qui ne l'avaient pas reçu dans leur Eglise d'origine, laquelle n'avait certainement pas accepté le Concile de Laodicée. Les « chrétiens » de la seconde catégorie étaient considérés tout simplement comme des non baptisés.

Le Concile de Constantinople ne pouvait pas naturellement considérer encore le cas des chrétiens à venir, qui n'accepteront pas le Concile de Chalcédoine. Nos euchologes eux en tiennent évidemment compte, ainsi nous avons trois catégories d'hérétiques: C1): ceux qu'on reçoit par l'onction et par la communion; ce sera le chapitre le plus développé et le seul rapporté par certains mss (cf. infra). La 2e catégorie, C2), est justement celle des chrétiens non-chalcédoniens, qui sont reçus par la seule communion. La troisième catégorie, C3), comprendra ceux qu'il faut rebaptiser. Dans cette catégorie étaient nommés aussi les Manichéens; cependant un appendice important leur sera consacré à eux tous seuls; ce sera le paragraphe C4), ainsi que les catéchuménats $B1^{III}$) et $B^{III\ bis}$). Le C5) est destiné aux Melchisédéchéens. Le C6) et le C7), ainsi que le catéchuménat $B1^{II}$), est pour les Juifs. Le $B1^{VI}$), qui est un rite de catéchuménat mais avec anathème comme les rites C), est consacré aux Sarrasins; il n'est pas rapporté par BES. Le catéchuménat $B1^{V}$), qui est une particularité de COI, est destiné aux hérétiques de la catégorie C3). Finalement, $B1^{IV}$) est un rite de catéchuménat pour un païen (adulte). On faisait bien la différence entre ces païens et les enfants des chrétiens, non encore baptisés, mais considérés déjà comme des chrétiens.

Comme nous l'avons annoncé plus haut (cf. supra p. 47), ces différents rites seront exposés selon un ordre qui tâchera de suivre celui de BES; c'est pourquoi nous donnons ici les trois rites C1 C2 C3) à la suite les uns des autres, puisque c'est ainsi qu'il nous sont présentés par les codex principaux.

---

[17] J. DANIELOU, *Onction et Baptême chez Grégoire de Nysse* (= *Le Saint-Esprit dans la Liturgie*. Conférences Saint-Serge 1969) B.E.L.S. 8, Rome 1977, 65-70. A. WENGER, *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales*, S.C. 50, Paris 1970, 66 ss. Cf. aussi nos travaux: EVO 36, passim et IST 61, où nous faisons remarquer l'étonnement de Syméon de Thessalonique (PG, ch. 62, 225C; APA 92) devant l'affirmation du Pseudo-Denys que dans l'eau baptismale on met du *myron* (et non de l'huile ad hoc, comme cela a été le cas après). Denys témoigne très probablement de l'usage pré-laodicéen, lorsqu'on ne faisait qu'une seule onction au baptême, et précisément l'onction pré-baptismale.

OFFICES C1 C2 C3): BES COI EBE BAR (cf. supra note 3).
SEUL OFFICE C1): SEV « POR » (cf. infra note 29); *Sinaï 961*, f. 77v, XI-XIIe s. (18) (DMTR 80) (19); *Sinaï 973*, f. 56v, a.D. 1153 (20) (DMTR 95).

(18) *Sinaï 961*: petit euchologe de 100 ff., décrit par DMTR 75-83. Le titre semble attribuer sa paternité rien de moins qu'à S. Basile et à S. J. Chrysostome, à cause des liturgies par lesquelles il débute, mais il commence chaque liturgie par la prière des catéchumènes. Nous avions classifié ses Vêpres comme de type B) (OCP 37, 1971, 107) et ses Matines comme Bb) (OCP 38, 1972, 73). Il contient encore la *Pannychis* (OCP 40, 1974, 331), l'office de minuit (OCP 39, 1973, 75) et la *Tritoektî* (OCP 43, 1977, 86) de l'office *asmatikos*; il lui manquent les Heures du jour. Pour cette raison et parce que ses Vêpres et Matines montrent déjà l'influx monastique studite, nous l'avons finalement placé dans la classe III (OCP 44, 1976, 113). Cet euchologe contient les rites baptismaux, B), des prières pour ceux qui se sont rendus impurs par la nourriture, L), plusieurs prières pour les défunts, E), pour les malades, O), et pour la prise du schéma monastique, R). Il possède un office C) très réduit: seulement deux prières pour les convertis des hérésies: [C1:1] et [C1:2] comme prière de *kephaloklisia*, mais sans aucune rubrique.

(19) Quand nous citons DMITRIEVSKII, *Euchologia* (DMTR) entre parenthèses, cela veut dire que nous possedons le microfilm du codex en question et que nous ne nous servons pas directement de son édition. Quand nous le citons par contre précédé du signe =, nous dépendons uniquement de son édition.

(20) *Sinaï 973*: euchologe de 169 ff. selon DMTR 83, et de 168 selon le microfilm de la « Library of Congress » de Washington; il est assez bien décrit par DMTR 83-127. Il s'est bien conservé, sans mutilations. Après la liturgie du Chrysostome vient celle de Basile à partir des catéchumènes. Cela indique que nous ne sommes pas dans la tradition de la Grande-Eglise, où l'ordre était interverti. Pour ce qui est des Vêpres, nous les avons classifiées dans le type I) (OCP 37, 1971, 111); les Matines, dans le groupe D8a) (OCP 38, 1972, 88), c.-à-d., le genre d'office des moines studites, qui réutilisaient les prières de l'Euchologe en les distribuant à l'intérieur de leur office monastique. Cf. notre classification définitive de ce codex dans la classe III (OCP 44, 1978, 113). La liturgie des Présanctifiés (f. 21v) elle aussi suit l'arrangement Euchologe-office monastique. Pour ce qui est des Sacrements, ce codex contient B), C), G) avec beaucoup de nouveautés par rapport à l'« Euchologe patriarcal » et des prières inédites, O) avec un office complet à mi-chemin entre COI et EBE, où abondent les prières inédites, K), J), P), A6), R), N), L), M), I), F); pratiquement tous les rites pouvant intéresser une église séculière et non monastique, à part les offices des Vêpres et des Matines qui pourraient très bien se justifier si l'on suppose que nous avons à faire à une église séculière desservie par des moines.

cf. aussi: *Vatopedi 133/744*, f. 307, XIVe s. (21) = DMTR 292: renvoi à GOAR (BES); *Sinaï 980*, f. 1, a.D. 1475 (22) (DMTR 422); *Laura 31*, f. 159v, XVe s. (23) = DMTR 630; *Patr. Alexandr. 455*, f. 2, a.D.

(21) *Vatopedi 133*: bombycin de 332 ff., décrit par DMTR 272-295. Il commence par quelques unes des ordinations: A6,5,3,2). Suivent les liturgies du Chrysostome, de Basile et des Présanctifiés (rite monastique). Les Vêpres sont de type I) (OCP 37, 1971, 111); les Matines, du groupe Bc), assez proches donc du rite *asmatikos* (OCP 38, 1972, 79); nous l'avons placé dans la classe III, qui suppose l'adaptation studite de l'Euchologe (OCP 44, 1978, 113). Cet euchologe contient encore B), où l'on fait mention du baptême conféré par le patriarche le Samedi Saint, O) avec un office complet, R) très développé, E): *exodiastikos* pour un moine défunt, K), L), J), P), M), C), D), B1IV), C6) C7) C5), B1VI), E) (moines) et G). Le codex est mutilé à la fin. Il s'agit de toute évidence d'un euchologe monastique, dont le rédacteur a tenu tout de même à laisser ouverte la possibilité d'un usage plus général: d'où les rites baptismaux et matrimoniaux. Il contient beaucoup de prières inconnues à l'« Euchologe patriarcal ».

(22) *Sinaï 980*: euchologe de 462 ff. (DMTR 422-435) de contenu assez hétérogène ne touchant que très partiellement notre sujet. Le rite C1) avec onction est appliqué aux Arméniens et aux Jacobites, à qui on aurait dû appliquer la formule C2) sans onction. Au f. 5: « Typikon... de l'office... de la laure de S. Sabas...; il se pratique aussi dans les autres monastères de Jérusalem ». Mais à partir du f. 19v: office pour un moine défunt, etc. Un office assez curieux se trouve au f. 212: celui d'un moine devenu laïc et qui revient à la vie monastique.

(23) *Laura 31* est de la seconde moitié du XVe siècle; décrit par DMTR 626-631 de manière trop sommaire pour son importance. Il compte 257 ff. écrits par des mains différentes; le codex est aussi en quelque sorte hétérogène dans son contenu. S'il ne mérite plus la qualification d'« ancien Euchologe », il mérite pleinement par contre celle d'« Euchologe patriarcal », car il contient à partir du f. 132 (= DMTR 627) les documents de promotion d'un hieromoine à évêque, et puis à métropolite; au f. 134 on trouve le document par lequel le patriarche crée un métropolite, etc.; au f. 135 (= DMTR 629) les normes et rites d'élection du patriarche. Au f. 222 (= DMTR 631) on a l'ordo de la liturgie patriarcale dans la Grande-Eglise. Pour ce qui est des sacrements, B2) présente des détails intéressants dont nous tiendrons compte à sa place; on trouve plus loin A6,5,3,2,1) plus la *cheirotonia* du porteur de croix. Pour les rites qui nous intéressent ici, on ne trouve que l'admission des Manichéens (avec renvoi à GOAR 700), des Juifs (idem) et le titre suivant: « Renonciation des hérétiques Arméniens et Jacobites, qui ne seront pas baptisés mais recevront l'onction ». Donc, ce codex, qui à plusieurs endroits porte la date de 1457, témoigne de la même pratique de *Sinaï 980*, contraire à celle de l'ancien Euchologe, qui ne oignait que les chrétiens considérés sous C1), et non sous C2). Puisqu'il

1501 (24) = DMTR 665; *Sinaï 978*, f. 219ᵛ, XVIᵉ s. (25) = DMTR 862; *Sinaï 993*, f. 73, XVIᵉ s. (26); cf. en outre les mss géorgiens: *Tiflis 96, 450* et *633* (27).

---

s'agit sans aucun doute d'un euchologe constantinopolitain, il faut dire que le patriarcat de Constantinople était devenu plus sévère envers les Eglises pré-chalcédoniennes.

(24) *Patr. Alexandr. 455/116* (DMTR 665-668): euchologe de 225 ff. qui porte l'attribution de la laure de S.-Sabas. Il semble vraiment réservé à un milieu monastique. L'office C) se trouve au début du livre, avant même le titre du livre; il aurait pu être ajouté. DMTR ne décrit pas l'office et se contente de renvoyer à *Sinaï 980*. Cf. supra, note 22.

(25) *Sinaï 978* (DMTR 858-868: 401 ff): euchologe monastique. Il contient F/K), B), G), O) office complet, L), D) et C) mélangés (seuls titres dans DMTR), P), J), R), E) d'un moine.

(26) *Sinaï 993* (DMTR 898-902: 131 ff.): euchologe qui semble provenir aussi de la Grande-Eglise, avec rite d'ordination du patriarche entre autres. C) avec renvoi a *Sinaï 980*; admission des Juifs; chapitre sur les Arméniens « qui se convertissent à la foi des orthodoxes Romains » dans les mêmes termes que *Laura 31* et *Sinaï 978*: on les admet par l'onction (f. 84, DMTR 901).

(27) Codex décrits par KEK: *Tiflis 96*, f. 230, a.D. 1031 (KEK 47) contient les trois catégories: C1): Ariens, C2): Nestoriens et Eutychéens, C3): Simonites, Sabelliens, Frygiens « trompés par Paul de Samosate », Manichéens, Marcionites, Valentiniens, Péposiens, Photiniens, Pauliens, Kerinthiens, Kernonites et Ménandriens. Les prières ne correspondent pas exactement à BES. Pour la catégorie C3) on prévoit une prière semblable à B1ᵛ) de COI (cf. note 30). *Tiflis 450*, f. 335, XVIᵉ s. (KEK 140): C4) ou formule écrite des Manichéens; f. 354 (KEK 142) prévoit deux rites: un C1 C2): Ariens, Macédoniens, Novatiens, Quartodécimans, Gauches, Apollinaristes, Nestoriens, Jacobites, Arméniens, Marcionites, Valentiniens et autres, qu'il faut oindre, et un rite C3): Pauliciens, Manichéens, Montanistes, Sabelliens..., qu'il faut baptiser. *Tiflis 633*, f. 13, XVIIᵉ s. (KEK 184, avec renvoi à *Tiflis 450*). Ces deux derniers mss suivent la ligne de *Sinaï 980* et des autres mss qui imposent déjà l'onction des Jacobites et des Arméniens (cf. supra notes 22, 23, 26).

N.B.: Nous avons préféré ne pas tenir compte des euchologes d'origine italique, même de ceux d'un âge vénérable comme *Grottaferrata G.B.VII*, PAS, ensemble de trois euchologes différents, tous des environs du Xᵉ siècle, qui a fort intrigué A. ROCCHI, auteur du catalogue *Codices Cryptenses*, F. E. BRIGHTMAN, J.-M. HANSSENS et A. JACOB. Ce codex, au n. 247 de PAS (p. 149), contient un rite C1) qui présente des variantes remarquables par rapport a GOAR. Nous citerons par contre les documents apportés par A. DMITRIEVSKII dans son PRI ou supplément (avec pagination indépendante) à son ouvrage. Il s'agit en premier lieu du codex *Synodal gr. 443* (XIIᵉ s.), présenté avec un bon apparat critique de textes slaves, en général de la même bibliothèque

N.B.: Notre euchologe SIN (*Sinaï 959*) ne possède pas les rites qui nous intéressent. Nous donnerons POR en appendice, compte tenu de ses grandes différences avec le texte commun des autres mss, tandis que nous pourrons intégrer les variantes principales de *Sinaï 973* dans le C1) du texte commun. Notre apparat critique proprement dit devra se réduire à la comparaison de COI EBE BAR avec BES. Pour cette fois-ci nous releverons aussi toutes les « variantes » de GOAR qui aurait dû pourtant suivre à la lettre BES; ceci non pas pour diminuer le mérite évident du docte dominicain, mais pour mettre sur leurs gardes les usagers de cet ouvrage irremplaçable mais plein d'embûches.

Nous rappelons que notre texte français ne sera pas une traduction littérale du texte grec des notes. Nous essayerons de faire un exposé schématique tout en restant fidèles à certaines expressions plus caractéristiques. Les textes entre parenthèses carrées [ ] suppléeront des possibles omissions dans le texte et serviront surtout à ajouter des détails intéressants puisés dans les autres codex et signalés dans l'apparat critique. Nos propres commentaires iront entre parenthèses rondes ( ).

DE L'EUCHOLOGE PATRIARCAL:

COMMENT FAUT-IL RECEVOIR LES HÉRÉTIQUES DANS LA SAINTE APOSTOLIQUE ÉGLISE DE DIEU (28):

C1): a) *Les Ariens,*
les Macédoniens ou Pneumatomaches,
[*les Dioscoriens*: Sinaï 973],

Synodale (aujourd'hui Musée Historique d'Etat: GIM), avec des renvois au texte classique de J. B. COTELERIUS, *Patres Apostolici* ou plutôt: *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt*... DMTR fait recours souvent soit à COTELERIUS, soit à l'appendice de son ouvrage plus haut cité comme PRI.

(28) **BES** f. 94 (GOAR 694, sed cave; STA n. 219-222) [COI f. 121 (DMTR 1025); EBE f. 223ᵛ; BAR p. 279 (ANS n. 156); SEV f. 113; *Sinaï 973*, f. 56ᵛ (DMTR 95); *Sinaï 961*, f. 77ᵛ (DMITR 80)]: (N.B.: Nous avons adopté une ponctuation moderne qui n'est pas celle du codex BES. Nous avons fait de même pour les lettres majuscules):

94 Ἐκ τοῦ εὐχολογίου τοῦ πατριαρχικοῦ· [1] ὅπως χρὴ [2] δέχεσθαι τοὺς ἀπὸ αἱρέσεων [3] ἐν τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ [4] καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ [5]·

---

[1] Εκ του... πατριαρχικου om omnes exc GOAR; *Sinaï 973*: Ακολουθια πως [2] χρη]δει GOAR. [3] αιρεσεων add προσερχομενους GOAR BAR. [4] Θεου add καθολικη GOAR BAR. [5] εν τη... εκκλησια] τη... προσερχομενους COI EBE.

les Sabbatiens [et les Nabatiens: COI BAR Sinaï 973] *qui s'autodéfinissent « purs »* (« Cathares » dans le texte), *les Quatuordécimans ou Tétradites*

Cɪ: Ἀρειανοὺς μὲν καὶ Μακεδονιανούς, ἤγουν Πνευματομάχους, [6] καὶ Σαββατιανούς [7], τοὺς [8] λέγοντας ἑαυτοὺς Καθαρούς, καὶ [9] Τεσσαρεσκαιδεκατίτας [10], ἤγουν Τετραδίτας, καὶ Ἀπολιναριστάς [11]· δεχόμεθα διδόντας λιβέλλους καὶ ἀναθεματίζοντας σὺν τῇ ἰδίᾳ αἱρέσει καὶ [12] πᾶσαν ἄλλην αἵρεσιν μὴ φρονοῦσαν [13] ὡς φρονεῖ ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ καθολικὴ || καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία [14].

Προηγουμένως [15] μέντοι [16] χρὴ [17] ἡνίκα μέλλουσι προσάγεσθαι τῇ ὀρθῇ πίστει νηστεύειν αὐτοὺς [18] ἡμέρας Ι' ἢ [19] ΙΕ' καὶ σχολάζειν ταῖς εὐχαῖς, πρωίας [20] καὶ δείλης· μανθάνοντας ψαλμούς [21], ὡς [22] κατηχουμένους· καὶ τότε ἀξιοῦσθαι [23] τῆς ὀρθοδόξου πίστεως· ἵστησι δὲ ἕκαστον αὐτῶν ὁ ἱερεὺς ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας κολυμβήθρας καὶ λέγει αὐτῷ ταῦτα· [24] Εἰπέ·

Ἀνάθεμα τῷ δεῖνι [25] καὶ τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ [26] καὶ τοῖς συνευδοκοῦσιν [27] αὐτῷ καὶ τοῖς φρονοῦσι τὰ αὐτοῦ· ἀποτάσσομαι γὰρ αὐτῷ [28] καὶ παντὶ αἱρετικῷ δόγματι· καὶ πιστεύω εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον τριάδα, κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ὀρθοτομησάντων τὸν [29] λόγον τῆς ἀληθείας·

Καὶ ἀποκρίνεται [30] πρὸς ἕκαστα [31] ὁ μετερχόμενος καὶ λοιπόν· ἐρωτᾷ αὐτὸν τρίτον ὁ ἱερεύς· [32]

Πιστεύεις εἰς τὴν ἁγίαν καὶ [33] ὁμοούσιον τριάδα; Καὶ ἀποκρίνεται [34]· Πιστεύω [35]. Καὶ ἐπικλίνοντος [36] τοῦ μετερχομένου τὴν κεφαλήν, ποιεῖ ὁ ἱερεὺς εὐχήν [37]·

---

[6] πνευματομαχους add διοσκοριανους *Sinaï 973*. [7] σαββατιανους add και ναβατιανους COI BAR *Sinaï 973*. [8] τους om GOAR. [9] και om GOAR. [10] τεσσαρεσκ...] τεσσαρισκ... BAR *Sinaï 973*. [11] απολιναριστας] απολιναριτας BAR. [12] και om GOAR. [13] φρονουσαν] νοουσαν GOAR. [14] εκκλησια add σφραγιζομενους ητοι χριωμενους τω αγιω μυρω COI BAR SEV *Sinaï 973*. [15] Προηγουμενως] Ηγουμενως BAR. [16] μεντοι] μεν COI. [17] χρη om GOAR. [18] αυτους add δει GOAR. [19] η] η και COI. [20] πρωιας] πρωι BAR. [21] ψαλμους add και το αγιον συμβολον COI; add και κατηχουμενους SEV *Sinaï 973*. [22] ως] και BAR. [23] αξιουσθαι] αξιουνται ταυτης BAR. [24] αυτω ταυτα] αυτοις τουτο GOAR. [25] δεινι] δε GOAR BAR.] Αρειω τω λεγοντι το κτισμα ειναι του Θεου Υιου η τω δεινι COI. [26] αυτου] αυτων BAR. [27] συνεδοκουσιν] ευδοκουσιν BAR *Sinaï 973*. [28] και τοις φρονουσι τα αυτου· αποτασσομαι γαρ αυτω om EBE. [29] τον om GOAR. [30] αποκρινεται add αυτω BAR. [31] εκαστα] εκαστου COI. [32] ερωτα... ιερευς] επαγει ο ιερευς τριτον και λεγει COI] επαγει ο ιερευς και λεγει Γ' BAR] απερχεται ο ιερευς Γ' *Sinaï 973*. [33] και om GOAR. [34] αποκρινεται] λεγει ο μετερχομενος COI *Sinaï 973*] και υπακουει ο μετερχομενος BAR. [35] πιστευω... ευχην] εαν δε μη οιδε λαλησαι ο αναδοχος αυτου η ερμηνευς υπακουει. και λεγει το αγιον συμβολον ο ιερευς και αποκρινεται κατα στιχον και μετα τουτο κλινοντος την κεφαλην του μετερχομενου ο ιερευς εχων την χειρα επικειμενην τη κεφαλη επευχεται COI] εαν δε μη οιδε λαλησαι ο αναδοχος αυτου υπακουει BAR SEV. [36] επικλινοντος] επικλιναντος GOAR. [37] ευχην add λεγων ουτως EBE; την κεφαλην... ευχην] ο ιερευς εχων την χειρα

et les Apollinaristes: ils sont reçus en remettant des libellés (le *libellus* semble avoir été un document d'abjuration présente par le converti)

[**Cɪ:ɪ**]: Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν· ὁ βουλόμενος πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν· πρόσδεξαι τὸν δοῦλόν σου τόνδε, τὸν μόλις ἀνανήψαντα ἐκ τῆς πλάνης καὶ ἐπιποθήσαντα || εἰς τὴν ἐπίγνωσιν ἐλθεῖν τῆς ἀληθείας· σὺ γὰρ εἶπας Κύριε [38]· Καὶ πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης κἀκεῖνα με δεῖ ἀγαγεῖν [39] καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσωσι [40] καὶ γενήσεται μία ποίμνη· εἷς ποιμήν. Ποίμανον τοίνυν αὐτὸν ἐν τῇ δόξῃ σου εἰς ἐπίγνωσιν [41] τῆς [42] ἀληθείας [43], κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ἁγίων σου καὶ ἐνδόξων ἀποστόλων· [44] καὶ καταξίωσον αὐτὸν τῆς σφραγῖδος τοῦ θείου μύρου [45] καὶ τῆς μεταλήψεως τοῦ τιμίου σου [46] σώματος καὶ αἵματος· [47] καὶ ἀνάδειξον αὐτὸν τέλειον δοῦλόν σου ἵνα τῇ ποίμνῃ σου συγκαταριθμηθῇ [48] καὶ αὐτός εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον τῆς μεγαλωσύνης σου. ΕΚΦΩ[ΝΗΣΙΣ] [49] Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ [50]...

Καὶ χρίει αὐτὸν τῷ μύρῳ καθὼς [51] καὶ τοὺς νεοφωτίστους, τὴν αὐτὴν ἐπίρρησιν καὶ ἐπ' αὐτῷ [52] ποιούμενος [53]· καὶ μετὰ τοῦτο πάλιν εὔχεται [54]·

[**Cɪ:2**]: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν· ὁ καταξιώσας τέλειον ἀναδεῖξαι τὸν δοῦλόν σου τόνδε, διὰ τῆς εἰς σὲ ὀρθοδόξου πίστεως καὶ τῆς σφραγῖδος τοῦ μύρου τοῦ ἁγίου σου [55]· σὺ Δέσποτα τῶν ἁπάντων· τὴν εἰς σὲ ἀληθῆ πίστιν ἐν αὐτῷ διατήρησον· || αὔξων [56] αὐτὸν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ πᾶσι τοῖς πᾶρὰ σοῦ χαρίσμασι [57] κατακοσμῶν [58].

επι την κεφαλην αυτου ποιει την ευχην ταυτην BAR SEV] επιτιθησιν ο ιερευς *Sinaï 973*. [38] Κυριε om BAR. [39] αγαγειν] αγγειν GOAR; α ουκ εστιν om *Sinaï 973*. [40] ακουσωσι] ακουσουσι GOAR COI EBE. [41] επιγνωσιν add ελθειν της αληθειας συ γαρ ειπας... EBE (repet. lin. 24-26). [42] της om GOAR. [43] δοξη σου... αληθειας] δοξη της αληθους εις σε επιγνωσεως BAR *Sinaï 973*] δοξη της εις σε αληθους επιγνωσεως SEV] δοξη της αληθους σης επιγνωσεως *Sinaï 961*. [44] αποστολων om EBE. [45] μυρου add και της του αγιου Πνευματος επιφυτησεως BAR SEV *Sinaï 973*. [46] σου om EBE BAR SEV. [47] αιματος add Χριστου BAR; add του Χριστου σου SEV *Sinaï 973 Sinaï 961*. [48] συγκαταριθμηθη] εγκαταριθμηθη GOAR. [49] ΕΚΦΩ om BAR SEV; GOAR legit: εκφωνως. [50] Υιου... om EBE; του Υιου... om COI; και του Υιου... om GOAR; και η δυναμις... om BAR. [51] καθως] καθαπερ BAR] και χριει επ' αυτον το μυρον καθαπερ *Sinaï 973*. [52] επιρρησιν και επ' αυτω] και επ' αυτω επιρρησιν COI] την επ' αυτω επιρρησιν BAR] την αυτην επιμελειαν ποιουμενος επ' αυτον *Sinaï 973*; την αυτην... ποιουμενος om SEV. [53] ποιουμενος] ποιουμενες GOAR. [54] ευχεται] επευχεται COI BAR SEV; add λεγων ουτως. Ευχη EBE. [55] του αγιου σου] του σου αγιου GOAR; σου om BAR SEV *Sinaï 961*. [56] αυξων] αυξησον GOAR. [57] χαρισμασι] χρισμασι COI. [58] κατακοσμων] κατακοσμησον GOAR; add εκφω COI; add οτι ευλογηται και δεδοξασται SEV *Sinaï 973 Sinaï 961*.

et en jetant l'anathème sur la propre hérésie et sur toute autre hérésie qui ne croit pas comme la sainte catholique et apostolique Église de Dieu,
[*en les signant c.-à-d. en les oignant avec le saint myron*: COI BAR Sinaï 973].

b) *Auparavant cependant, ceux qui se rapprochent de la vraie foi, doivent*:
jeûner 10 ou 15 jours,
se dédier aux prières du matin et du soir (Matines et Vêpres?),
en apprenant des psaumes [*et le symbole*: COI] *comme les catéchumènes;*
et alors ils deviennent dignes de la foi orthodoxe.

c) *Le prêtre les place, un par un, devant le bassin* (baptismal) *et leur dit*:

Dis: Anathème à un tel [à Arius qui affirme que le Fils de Dieu est une créature, et à un tel: COI], et à ses dogmes, et à ceux qui l'acceptent et croient comme

---

Εἰθ' οὕτως[59] κοινωνεῖ καὶ λαμβάνει παραγγελίαν[60] ταῖς Ζ' ἡμέραις ἐκείναις[61] κρέα[62] μὴ φαγεῖν μὴ δὲ[63] νίψασθαι τὴν ὄψιν· ἀλλὰ καθὼς οἱ βαπτιζόμενοι οὕτως διατελεῖν[64]· καὶ τῇ ὀγδόῃ ἡμέρα ἀπολούεται[65].

C2): Νεστοριανοὺς δὲ καὶ Εὐτυχιανίστας[66]· χρὴ ποιεῖν λιβέλλους καὶ ἀναθε-
45 ματίζειν[67] τὴν αὐτῶν[68] αἵρεσιν καὶ Νεστόριον καὶ Εὐτυχέα καὶ Διόσκορον[69] καὶ τοὺς φρονοῦντας τὰ αὐτῶν καὶ πάσας τὰς προαναφερομένας αἱρέσεις· καὶ μεταλαμβάνειν τῆς ἁγίας κοινωνίας[70].

C3): Εὐνομιανοὺς μέντοι τοὺς εἰς μίαν κατάδυσιν βαπτιζομένους καὶ Μοντανίστας, τοὺς λεγομένους Φρύγας, καὶ Μανιχαίους καὶ Σαβελλιανούς, τοὺς υἱοπα-
50 τορίαν διδάσκοντας καὶ ἕτερά τινα χαλεπὰ ποιοῦντας καὶ πάσας τὰς τοιαύτας αἱρέσεις· ἤγουν τοὺς ἀπ' αὐτῶν ἐθέλοντας προστίθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ, ὡς ἕλληνας δεχόμεθα καὶ βαπτίζομεν αὐτούς[71].

[Sequitur C4): anathema Manichaeorum; cf. infra]

---

[59] ειθ' ουτως] και ειθ' ουτως BAR. [60] παραγγελιαν] παραγγελιας BAR. [61] ταις Ζ' ημεραις εκειναις] τας επτα ημερας εκεινας BAR. [62] κρεα] κρεας GOAR. [63] δε om BAR. [64] διατελειν add τας επτα ημερας BAR. [65] απολουεται] απολουεσθαι EBE BAR] απολουσασθαι SEV; add titulum: ΠΕΡΙ ΑΙΡΕΣΕΩΝ ΔΙΔΟΝΤΩΝ ΛΙΒΕΛΛΟΥΣ COI. [66] ευτυχιανιστας add απολιναριαστας ητοι θεοδοτιανους και γαιανιστας και ιουλιανιστας COI. [67] αναθεματιζειν... Διοσκορον] αναθεματιζειν Θεοδωρον Μοψουστιας Παυλον Σαμοσατεα Ευτυχια Διοσκορον Σεβηρον COI. [68] αυτων om BAR. [69] Διοσκορον add Σεβηρον BAR. [70] κοινωνιας add titulum: ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΝΑΒΑΠΤΙΖΟΜΕΝΩΝ COI. [71] και βαπτιζομεν αυτους om BAR. Sequitur in COI B1v (cf. infra, note 30).

lui. Je renonce à lui et à tout dogme hérétique, et je crois dans la sainte et consubstantielle Trinité selon le commentaire des saints pères qui ont professé droitement les paroles de la vérité.

Et le converti répète chaque chose; alors le prêtre l'interroge trois fois:

Crois-tu dans la sainte et consubstantielle Trinité?

Et il répond: Je crois [BAR: *s'il ne sait pas parler, son parrain répond*; COI: idem *ou l'interprète. Le prêtre récite le symbole, et il répète chaque verset*].

Le converti incline la tête et le prêtre fait la prière suivante [*en tenant la main sur sa tête*: COI BAR Sinaï 973]

[C1:1]
1 O Dieu notre sauveur,
2 qui veux que tous les hommes soient sauvés
3 et qu'ils arrivent à la connaissance de la vérité,
4 reçois ton serviteur N.
qui vient de faire retour de l'erreur,
5 et qui désire vraiment
arriver à la connaissance de la vérité;
6 c'est toi qui as dit: J'ai encore d'autres brebis
qui ne sont pas de ce troupeau;
et celles-là aussi il me faut les guider,
et elles écouteront ma voix:
et il y aura un troupeau, (et) un berger;
7 pais donc celui-ci dans ta gloire,
8 vers la connaissance de la vérité
[BAR: dans la gloire de ta vraie connaissance]
9 selon l'énoncé de tes saints et glorieux apôtres;
10 et rends-le digne du sceau du saint-chrême (*myron* divin)
[11 et de l'implantation de ton Esprit saint: BAR SEV Sinaï 961 Sinaï 973]
12 et de la participation de ton précieux corps et sang [COI EBE: du précieux corps et sang; BAR: du Christ; Sinaï 973: de ton Christ]; (N.B.: *la prière étant adressée au Christ, il faut préférer la lecture* ton précieux... *de BES*);
13 fais de lui un serviteur parfait,
14 pour que lui-aussi il soit compté dans ton troupeau,
15 pour la gloire et la louange de ta grandeur.

E. Car à toi appartient le règne, la puissance et la gloire, Père et Fils et...

Et il l'oint avec le myron comme les nouveaux illuminés (néo-baptisés) *en disant la meme formule* (Sceau du don du Saint-Esprit: cf. nos prochains articles) *et il prie de nouveau:*

[C1:2] 1 Seigneur notre Dieu,
2 qui t'as daigné de rendre parfait ton serviteur N.
3 par le moyen de l'exacte foi en toi
4 et du sceau de ton saint-chrême;
5 Toi, maître de toute chose,
6 conserve en lui la vraie foi en toi,
7 le faisant croître en justice,
8 et l'ornant de tous les charismes qui viennent de toi.

[COI: *ecphonèse;* SEV Sinaï 973 Sinaï 961: Car il est béni et glorifié (ton nom)]

Et aussitôt il lui donne la communion et lui fait promettre de ne pas manger de viande ces sept jours (qui suivent) *ni de se laver la figure, mais de faire ce que font les baptisés. Et le huitième jour il reçoit un bain* (rituel).

N.B. Cf. variantes de C1) dans POR (29): jeûne très abrégé, anathème à Manès en premier lieu, etc. et de *Sinaï 961*, f. 77v

---

(29) **POR** 95v (JAC n. 155):

95v **C1)**: Πῶς δὲ χρὴ γενέσθαι τοὺς ἀπὸ αἱρέσεως μετερχομένους ἐν τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ σφραγιζομένους ἤτοι χριομένους τὸ ἅγιον μύρον· ἡνίκα μέλ⌈λουσιν⌉ [1] προσά⌈γε⌉σθαι [2] τῇ ὀρθῇ πίστει νηστεύειν αὐτ⌈οὺ⌉ς [3] ἡμέρας Γ′ ἢ καὶ Ε′: καὶ σχολάζειν προσευχαῖς πρωῒ καὶ δείλης καὶ [4] κατηχουμένους· καὶ τότε ἀξιοῦνται αὐτῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως· ἵστησιν δὲ ἕκαστον αὐτῶν ὁ ἱερεὺς ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας κολυμβήθρας καὶ λέγει αὐτῷ ταῦτα· Ἀνάθεμα Μάνεντι, ἤτοι Μανιχαίῳ τῷ καὶ Κουβρίκῳ καὶ τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ καὶ τοῖς εὐδοκοῦσιν
96 αὐτῷ καὶ τοῖς φρονοῦσιν αὐτοῖς καὶ πᾶσιν τοῖς ἐκτεθείσιν· ‖ καὶ συγγραφίσιν παρ᾽ αὐτοῦ καὶ πᾶσιν τοῖς πειθομένοις αὐτῷ καὶ τοῖς ⌈ὡς⌉ προεῖπον παρ᾽ αὐτοῦ ἐκτεθείσιν· ἀποτάσσομαι γὰρ αὐτῷ « πάντα » αἱρετικῷ δόγματι καὶ πιστεύω εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον τριάδα κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ὀρθοτομησάντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας· καὶ ἀποκρίνεται αὐτῷ πρὸς ἕκαστον ὁ μετερχόμενος· καὶ λοιποὶ στί⌈χ⌉οι [5] ὁ ἀρχιερεὺς [6] καὶ λέγει Γ′· Πιστεύω εἰς τὴν

---

1 μελασισυν. 2 προσαγαγεσθαι. 3 αυτος. 4 deficere videtur: μανθάνοντας ψαλμοὺς καί. 5 στηκι. 6 αρχιερευς sic.

(DMTR 80): seules prières [C1:1] et [C1:2] (= *kephaloklisia*) sans aucune rubrique, cf. note 18.

C2): [COI: Sur les hérésies de ceux qui (seulement) remettent des libellés]:
Les Nestoriens,
les Eutychéens
[COI: les *Apollinaristes* (bis: cf. C1), *les Jacobites c.-à-d. les Théodotiens et les Gaianistes et les Julianistes*]:
il (leur) *faut faire des libellés,*
jeter l'anathème sur leur propre héresie,
sur Nestorius, Eutyches et Dioscore et sur ceux qui croient comme eux,
et sur toutes les hérésies plus haut citées,
et (ainsi) *ils reçoivent la sainte communion.*

C3): [COI: Sur ceux que l'on rebaptise]:
Les Eunomiens, qui baptisent par une seule immersion,
les Montanistes, dits « Frygiens »,
les Manichéens,
les Sabelliens, qui enseignent l'identité du Fils et du Père,
et ceux qui font beaucoup d'autres choses abominables,
et toutes les hérésies semblables:
c.-à-d., ceux qui venant d'elles veulent se joindre à la vérité, ils sont reçus comme des gentils (« des Hellènes » dans le texte), *et ils sont baptisés.* (Cf. EVO 70, IST 21).

Appendice de COI:

Catéchuménat de ceux que l'on rebaptise (30)

B1v): *Chacun d'eux est placé à l'intérieur* (*de la porte*: pylî) *de l'église, et posant sa main sur sa tête, le prêtre récite*

ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον τριάδα· καὶ ὑπακούει ὁ μετερχόμενος τοῦ Πιστεύω· ἐὰν δὲ μὴ οἶδεν ἀλλὰ καὶ ὁ ἀναδόχος λαλεῖ· καὶ « κλίνοντι » τοῦ μετερχομένου τὴν κεφαλὴν
96v αὐτοὺ ποεῖ τὴν εὐχὴν ‖ ταύτην ὁ ἱερεύς· Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμων... (etc. ut
97,97v supra BES: [C1:1]) ‖ ... καὶ λαμβάνει παραγγελίαν τὰς ἓξ ἡμέρας ‖ ⌈ἐ⌉κεί⌈νας⌉ [7] μὴ φαγεῖν μὴ δὲ νίψασθαι τὴν ὄψιν αὐτοῦ.
[Sequitur N2): velatio mulieris]

(30) **COI** 123 (DMTR 1025) [cf. *Tiflis 96*, f. 230 = KEK 47 (note 27)]:

---

7 κοι.

les prières des catéchumènes; une fois catéchumène, après toute la procédure plus haut décrite, il est rebaptisé.

Prière sur les hérétiques que l'on rebaptise:

1 O Dieu grand et dont le nom est grand,

2 qui as éclairé la ténèbre primordiale par la parole de ta bouche... cf. infra [B1^{III}:1] p. 66.

(N.B.: Nulle indication sur le moment précis où cette prière est dite; cf. infra p. 66.

CHAPITRE II

ADMISSION DES MANICHÉENS

Cette catégorie de croyants, qui pouvaient être à peine considérés comme des hérétiques mais bien plutôt comme des non-chrétiens tout court, avait déjà été examiné au paragraphe C3): ils devaient être rebaptisés pour entrer dans l'Eglise, de même que les membres d'autres sectes plus ou moins chrétiennes. Les doctrines des Manichéens devaient sembler tout de même particulièrement dangereuses, puisque à partir de BAR (GOAR 696), nos euchologes portent un longue texte d'anathème anti-manichéen, encore rallongé dans BES COI EBE.

Ce long texte d'anathème a été marqué par le sigle C4). Nous ne pouvons pas le donner ici en entier, puisqu'il sort du champs de la Liturgie pour rentrer dans celui de la Dogmatique, qui elle traite des textes symboliques.

A C4) suit un schema de rite de catéchuménat des Manichéens: B1^{III}) propre à BES COI EBE.

---

123 **B1^{V})**: Τούτων (cf. C3) ἕκαστου ἵστησιν ἔσω τῆς πυλῆς τῆς ἐκκλησίας· καὶ ἐπιθεὶς τὴν χεῖρα ἐπὶ τὴν κεφαλήν, ποιεῖ εὐχὰς κατηχουμένων· καὶ γινομένου κατηχου-
123^{v} μένου καὶ προελθούσης ἐπ' αὐτῶν τῆς τῶν κατηχουμένων τάξεως || ὡς ἀνωτέρω γέγραπται, ἀναβαπτίζεται:

Εὐχὴ ἐπὶ αἱρετικῶν ἀναβαπτιζομένων·

Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ μεγαλώνυμος· ὁ τὸ πρὶν σκότος φωτίσας τῷ λόγῳ τοῦ στόματός σου [1] ...

124 || [Sequitur C4): anathema Manichaeorum, cf. infra]

---

[1] vide infra [B1^{III}:1]: BES 103, EBE 233^{v}, COI 131; cf. GOAR 700.

Suivra un office ou ordonnance plus précise de comment recevoir un catéchumène ex-manichéen, toujours dans BES COI EBE: B1$^{III\ bis}$).

Nous traiterons ces trois éléments l'un après l'autre, sans chercher à en faire une synthèse dans l'exposition; elle ne sera possible qu'après l'étude de chacun de ces éléments.

Un traité sur l'origine des Manichéens se trouve à la suite de la *Taxis* ou ordo de la messe selon la règle de la Grande-Eglise, récemment publié par notre collègue R. Taft (OCP 45, 1979, 279-307; 46, 1980, 89-124), d'après le codex *British Museum Add. 34060*, f. 515, suivi d'un office (f. 517), qui par le renvoi de R. Taft à GOAR 700-701, doit être notre B1^{III}) ou B1$^{III\ bis}$). Cf. dans le même article (OCP 45, 281, note 8) une intéressante ébauche historique, fournie de bibliographie, sur les Manichéens avec lesquels eurent à faire les Byzantins. Sur la question cf. aussi Ch. Thouzellier, *Rituel Cathare* (= SC 236) Paris 1977, 60 ss; 129 ss; supplément slave.

1° TEXTE DE RENONCIATION AU MANICHÉISME: BES COI EBE (cf. infra note 33: BAR);

cf. aussi: *Synodal 443* (note 27); *Vatopedi 133* (note 21); *Tiflis 450* et *633* (note 27):

C4): Comment anathématiser par écrit l'hérésie de ceux qui viennent de chez les Manichéens à la Sainte Catholique et Apostolique Église de Dieu (31):

J'anathématise Manès, dit aussi Manichéen et Koubrikos, qui a osé s'appeler lui-même paraclète et envoyé de Jésus-Christ.

---

(31) **BES** 95^{v}-102 (STA 223) [COI 124-129^{v} (DMTR 1025); EBE 225^{v}-232^{v}; *Synodal 443* = PRI 26-45; cf. *Vatopedi 133*, f. 308 = DMTR 292; *Tiflis 450*, f. 335 = KEK 140; cf. COT 543-545, note]:

95^{v} **C4)**: Ὅπως χρὴ ἀναθεματίζειν ἐγγράγως τὴν αἵρεσιν αὐτῶν, τοὺς ἀπὸ Μανιχαίων προσιόντας τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ:

96 || Ἀναθεματίζω Μάνεντα, τὸν καὶ Μανιχαῖον καὶ Κούβρικον, ὃς ἐτόλμησεν ἑαυτὸν παράκλητον ὀνομᾶσαι καὶ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀναθεματίζω Σκυθιανὸν και Τερέβινθον τὸν καὶ Βουδᾶν, τοὺς Μάνεντος διδασκάλους· ἀναθεματίζω Ζαράδην, ὃν ὁ Μάνης θεὸν ἔλεγε πρὸ αὐτοῦ φανέντα παρ' ἰνδοῖς καὶ πέρσαις καὶ ἥλιον ἀπεκάλει· σὺν αὐτῷ δὲ καὶ τὰς ζαραδείους ὀνομαζομένας εὐχάς· ἀναθεματίζω πάντας οὓς ὁ Μάνης ἀνέπλα⌈σε⌉ θεούς· ἤτοι τὸν τετραπρόσωπον

J'anathématise Skythianos, Térébinthos et Bouddha, maîtres de Manès. J'anathématise Zaradès, que Manès reconnaissait comme un dieu manifesté avant lui chez les Indiens et les Perses, qu'il identifie aussi avec le soleil, et avec lui (j'anathématise) les prières dites de Zaradès. J'anathématise tous ceux que Manès appelle dieux, c.-à-d. le Père de grandeur à quatre visages, et le dit Premier homme, et le Porteur de la couronne et l'appelé Vierge de la lumière...//... mais que ce soit celui qui s'est trompé dans l'affaire de son propre salut, ou celui qui a renié sa propre foi par peur, je les accepte avec joie. Et si moi (un tel), je ne pense pas et je ne crois pas de toute mon âme ces choses-ci, et si j'ai fait les précédents anathèmes avec hypocrisie, que moi-même je sois anathème et malédiction dans le siècle présent et dans celui à venir, et que mon âme soit damnée, qu'elle périsse et soit torturée éternellement.

Ajout de COI (continuation du texte antérieur) (32):

Si quelqu'un ne confesse pas que la sainte et consubstantielle et indivisible Trinité, le Père et le Fils et le Saint-Esprit, est une seule nature mais (affirme) que le Fils est un ange en plus, appelé « Amen », et que l'Esprit Saint, qui a la même force que le Père et que le Fils, est d'une nature inférieure, qu'il soit anathème; si quelqu'un ne confesse pas...//... Anathème à Paul de Samosate, à Rhodinakès, à Anthès, à Nicolas, à Léon, à Pierre et

---

πατέρα τοῦ μεγέθους καὶ τὸν λεγόμενον πρῶτον ἄνθρωπον καὶ τὸν στεφανηφόρον
102 καὶ τὸν ὀνομαζόμενον παρθένον τοῦ φωτός... || ... ἀλλὰ καὶ τὸν ψευδόμενον διὰ τὴν οἰκείαν σωτηρίαν καὶ τὸν διὰ φόβον ἀρνούμενον τὴν ἰδίαν πίστιν μετὰ χαρᾶς προσδέξομαι· ἐὰν δὲ μὴ ἐξ ὅλης ψυχῆς ταῦτα φρονῶ καὶ λέγω, ἐγὼ ὁ δεῖνα, ἀλλὰ μεθ' ὑποκρίσεως ἐποίησα τοὺς προκειμένους ἀναθεματισμούς, ἀνάθεμά μοι εἴη καὶ κατάθεμα· ἔν τε τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, καὶ κατακριθείη καὶ ἀπόλοιτο ἡ ψυχή μου καὶ διηνεκῶς ταρταρωθείη: (Cf. texte complet STA 223). (In his fragmentis concordant omnino BES COI EBE.)

129v (32) add **COI** 129v-130v: Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ μιᾶς φύσεως τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον καὶ ἀδιαίρετον τριάδα τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀλλ' ἐπείσακτον τινὰ ἄγγελον 'Αμὴν λεγόμενον τὸν Υἱόν, καὶ ἐξ ἑτέρας πάλιν ἐλάττονος φύσεως τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ὁμοδύναμον Πατρός καὶ Υἱοῦ, ἀνάθεμα ἔστω· εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ... || ... 'Ανάθεμα Παύλῳ τῷ σαμουσαταίῳ καὶ Ροδινάκῃ καὶ Ἄνθῃ καὶ Νικολάῳ καὶ Λέοντι καὶ Πέτρῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασι, τοῖς τρι-
130v σκαταρώτοις διδασκάλοις || τῆς νέας ταύτης αἱρέσεως καὶ προδρόμοις τοῦ ἀντιχρίστου καὶ τοῦ σατανᾶ πλάσματα· ἀνάθεμα αὐτούς.

à tous les autres trois fois maudits maîtres de cette nouvelle hérésie, précurseurs de l'Antichrist et créatures de Satan; qu'ils soient anathème.

Texte (plus court) de BAR:

« **C4** »: Comment (doivent) anathématiser par écrit ceux qui viennent de chez les manichéens a la Sainte Église de Dieu (33):

Anathème à Manès, Manichéen et Koubrikos et à ses dogmes, etc.

2°: RITE D'ADMISSION AU CATÉCHUMÉNAT DU MANICHÉEN CONVERTI (suite du texte précédent d'abjuration, C4): BES COI EBE (34):

BIIII): a) *Après que le converti a dit tout cela devant l'église, nous le faisons* (devenir) *chrétien, c.-à-d., nous le considérons comme chrétien non baptisé, comme c'est le cas des enfants des chrétiens, qui doivent etre baptisés.*

---

(33) **BAR** 287-293 (GOAR 696 sed non exacte; ANS 160):
287 « **C4** »: Ὅπως δεῖ ἀναθεματίζειν ἐγγράφως τοὺς ἀπὸ Μανιχαίων προσερχομένους τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ·
'Ανάθεμα Μάνεντι, ἤτοι Μανιχαίῳ τῷ κα⌈ὶ⌉ Κούβρικῳ καὶ τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ καὶ πᾶσιν τοῖς ἐκτέθεισιν καὶ συγγράφεσιν παρ' αὐτοῦ καὶ πᾶσιν τοῖς πειθουμένοις αὐτῷ καὶ τοῖς ὡς προεῖπον παρ' αὐτοῦ ἀσεβῶς ἐκτέθε⌈ι⌉σιν πέντε βίβλοις
292 ἃ καὶ ἐκάλεσεν οὕτως τὸ ζῶν εὐαγγέλιον ὅπερ νεκροποιεῖ... || ... καὶ ὁμολογῶ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι παλαιᾶς τε καὶ νέας διαθήκης Θεόν καὶ τοὺς ἐν ἑκατέρᾳ διαπρέψαντας καὶ ἐπαινουμένους ἁγίους ἐπίσταμαι καὶ φίλους Θεοῦ· καὶ
293 τὴν τοῦ || μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ γέννησιν καὶ τὰ σωτήρια πάθη καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, οὐ δοκήσει οὐδὲ κατὰ φαντασίαν λέγω τοῦ λοιποῦ γεγονέναι, ἀλλὰ κατ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν πεπράχθαι· ὡς ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ καὶ ἡμῖν τοῦ αὐτοῦ ὑπάρχοντος.

(34) **BES** 102 (STA 224) [COI 130v; EBE 233]:
102 **BIIII**): Ταῦτα τοῦ προσερχομένου λέγοντος ἐπ' ἐκκλησίας, ποιοῦμεν αὐτὸν χριστιανόν· εἴτ' οὖν, ἡγούμεθα ὡς χριστιανὸν ἀβάπτιστον·[1] οἷα τυχόν ἐστι τὰ τῶν χριστιανῶν παιδία τὰ μέλλοντα βαπτίζεσθαι· τῇ⌈ν⌉ δὲ δευτέραν[2] ἡμέρ⌈αν⌉
102v τοῖς κατη || χουμένοις συναριθμοῦμεν λέγοντες ἐπ' αὐτῷ τὴν εὐχὴν ἣν ἐπὶ τῶν κατηχουμένων παίδων φαμέν, καὶ τῇ ἑξῆς χρώμεθα ταῖς τῶν ἐξορκισμῶν εὐχαῖς· καὶ οὕτως ἀκολούθως ἐπιτελοῦμεν πάντα τὰ ἐπὶ τῷ βαπτισματι νενομισμένα.

---

[1] αβαπτιστον χριστιανον EBE. [2] δευτερα COI.

b) *Le lendemain* (le second jour ou le lundi?) *nous le joignons au nombre des catéchumènes en disant sur lui la prière que l'on dit sur les catéchumènes enfants* (sûrement [B2:1], cf. articles à paraître).

c) *Dans la suite nous employons les prières des exorcismes* (suite de B2): [B2:2,3,4]).

d) *Et ainsi nous continuons à faire tout ce qui est prescrit pour arriver au baptême.*

N.B.: Le « faire chrétien » de a) devrait correspondre à ce que nous appelons le « 1er catéchuménat » ou B1): cf. infra office B1$^{III\ bis}$), où la prière [B1^{III}:1] pourrait correspondre aux prières du 8e et du 40e jour après la naissance.

3°: OFFICE POUR LES MANICHÉENS CONVERTIS À LA VRAIE FOI: BES COI EBE;

cf. aussi: *Vatopedi 133* (note 21):

B1$^{III\ bis}$): OFFICE POUR CEUX DES MANICHÉENS QUI SE CONVERTISSENT (retournent?) À NOTRE PURE ET VRAIE FOI DE CHRÉTIENS [35]:

a) *Auparavant le converti jeûne environ deux semaines, se dédiant aux prières du matin et du soir* (Matines et Vêpres?, cf. C1) p. 56),

[35] **BES** 102^{v} (STA 225-227) [COI 130^{v}; EBE 233; cf. *Vatopedi 133* f. 312^{v} = DMTR 292 (note 21); GOAR 700]:

102^{v} **B1$^{III\ bis}$)**: Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς ἀπὸ Μανιχαίων ἐπιστρέφουσι πρὸς τὴν καθαρὰν καὶ ἀληθῆ πίστιν ἡμῶν τῶν χριστιανῶν.
Προηγουμένως μὲν ὁ προσιὼν τῇ ὀρθῇ πίστει νηστεύει ἐπὶ εβδομάδας Β' καὶ σχολάζων τῇ εὐχῇ πρωίας τὲ καὶ δείλης διδάσκεται τὴν ἐν τοῖς ἁγίοις εὐαγγε-
5 λίοις παραδοθεῖσαν ἡμῖν ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προσευχήν, καὶ τὸ ἱερὸν τῆς πίστεως σύμβολον καί τινας τῶν ψαλμῶν. Εἶτα περιτιθέμενος τὴν ἱερατικὴν στολὴν ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ βαπτιστηρίῳ, συμπαρόντων καὶ ἑτέρων πιστῶν ὅσοι βούλονται, μετὰ καλεῖται τοῦτον καὶ ἱστῶν πρὸ τῆς ἁγίας κολυμβήθρας,
10 ἀπερικάλυπτον ἔχοντα τὴν κεφαλήν, ⌈φησὶ⌉[1] πρὸς αὐτόν· Εἰπέ·
Ἀνάθεμα Μάνεντι τῷ καὶ Μανιχαίῳ καὶ Κουβρίκῳ, ὃς ἐτόλμησεν ἑαυτὸν παράκλητον ὀνομᾶσαι καὶ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ· κἀκείνου συντιθεμένου
103 καὶ λέγοντος τὰ αὐτὰ ῥήματα || ἢ δι' ἑαυτοῦ, ἢ δι' ἑρμηνέως ἐὰν αὐτὸς μὴ γραικίζει, ἢ διὰ τοῦ ἀναδόχου αὐτοῦ εἰ παιδίον ἐστι, πάλιν ὁ ἱερεὺς ἐπιφέρει τὰ
15 ἀκόλουθα· καὶ αὖθις γίνεται ἡ ἀπόκρισις κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον· καὶ τοῦ ἀναθεματισμοῦ παντὸς πληρουμένου, φησὶ ὁ διάκονος·

[1] φη COI, φησι EBE.

il apprend la prière qui nous a été transmise par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans les saints évangiles, le saint symbole de la foi et quelques psaumes.

Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ λαός· Κύριε ἐλέησον. Καὶ κλίνοντος τὴν κεφαλὴν τοῦ ἐπιστρέφοντος, ὁ ἱερεὺς ⌈ποιεῖ⌉ ἐπ' αὐτῷ τὴν εὐχὴν ταύτην·[2]
[**B1^{III}**:1]: Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ μεγαλώνυμος· ὁ τὸ πρὶν σκότος φωτίσας τῷ
20 λόγῳ τοῦ στόματός σου·[3] ὁ τὸν μονογενή σου Υἱὸν ἐξαποστείλας εἰς τὸν κόσμον ἱλασμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν· ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβὶμ καὶ δοξαζόμενος ὑπὸ τῶν σεραφίμ· ᾧς πᾶν γόνυ κάμπτει ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθωνίων· καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται· Βασιλεῦ τῶν αἰώνων· ὁ ἐπισυνάξας τὸ πεπλανημένον πρόβατον εἰς τὴν ποίμνην του σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·
25 ὁ ἐπιστρέφων ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ· αὐτὸς ἐπίστρεψον καὶ τοῦτον τὸν δοῦλόν σου ἀπὸ τοῦ σκότους τοῦ ἀντικειμένου πρὸς τὸ φῶς τὸ αἰώνιον, ἀνακαλέσας αὐτὸν ἀπὸ τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου εἰς τὴν θεογνωσίαν τοῦ μονογε-
103^{v} νοῦς σου Υἱοῦ· || ἑδραίωσων αὐτοῦ τὴν καρδίαν ἐν πίστει ἐν ἀγάπῃ τοῦ Χριστοῦ σου· μερίδα καὶ κλῆρον αὐτῶ χάρισαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ σου· σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς
30 ἡμῶν, ἐκτός σου ἄλλον οὐκ οἴδαμεν· τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν· ἵνα πάντοτε καὶ διαπάντων εἴης εὐλογημένος ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ ὁ μονογενής σου Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν[4].
35 Μετὰ δὲ τὸ Ἀμὴν, σφραγίζων αὐτὸν ἀπολύει καὶ λοιπὸν· ὁ ἀναθεματίσας γίνεται χριστιανός, εἴτ' οὖν λογίζεται χριστιανὸς ἀβάπτιστος οἷα τυχόν εἰσι τὰ τῶν χριστιανῶν παιδία τὰ μέλλοντα βαπτίζεσθαι· τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ συναριθμεῖται τοῖς κατηχουμένοις. Ἀποδυόμενον γὰρ αὐτὸν καὶ ὑπολυόμενον εἰσάγει ὁ ἱερεὺς καὶ ἵστησιν ἔνδοθεν τῶν τοῦ ναοῦ πυλῶν κατὰ ἀνατολάς καὶ ἐμφυσῶν αὐτῷ τρίτον
40 σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος· καὶ ἐπιτιθεὶς τὴν χεῖρα τῇ τούτου κεφαλῇ, λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην·
[**B1^{III}**: 2] (= [B2:1]: Ἐπὶ τὸ ὀνόματί σου Κύρι⌈ε⌉[5] ὁ Θεὸς τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος ἐπιτίθημι τὴν χεῖράν μου
45 ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε, etc. Cf. BES 49 (STA 134); EBE 81 (TRE I,336); BAR 174 (ANS 116); POR 73^{v} (JAC 129); SEV 47; SIN 80^{v} (DMTR 53); GOAR 275; ROM 147; ZER 130; PAP 94; MER 334; GUI 7.
104^{v} Καὶ μετὰ τὸ Ἀμήν, σφραγίζων αὐτὸν ἀπολύει· κατὰ δὲ[6] τὴν ἐπιοῦσαν || ἐξορκίζεται· πάλιν γὰρ τοῦτον ἄγων ὁ ἱερεὺς εἰς τὸν ναόν καὶ ἐμφυσῶν τρίτον εἰς τὸ πρόσωπον καὶ τὰ ὦτα αὐτοῦ, καὶ ἐπιλέγων τὰς τῶν ἐξορκισμῶν εὐχάς, αὖθις σφραγίζει καὶ ἀπολύει· καὶ οὕτω πάλιν κατηχούμενος εἴτ' οὖν διδασκόμενος,
50 χρονίζει ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἀκροᾶται τῶν γραφῶν· εἶτα τελουμένων πάντων τῶν ἐπὶ τῷ βαπτίσματι νενομισμένων, ἀξιοῦται τῆς θείας ἀναγεννήσεως.
[Sequitur Diataxis patriarchae Methodii de renegatis: D1)]

[2] ποιει abest BES] επ' αυτω ποιει την ευχην ταυτην COI] ποιει επ' αυτω την ευχην EBE. [3] COI: στοματος σου· ζητει προεγραφη οπισθεν. Μετα δε... cf. infra. [4] αιωνας... Αμην om EBE. [5] BES Κς. [6] κατα δε] και EBE.

b) *Après cela, le prêtre revêtu du vêtement sacerdotal dans le baptistère, en présence de tous les fidèles qui le voudront, fait venir* (le converti) *et le plaçant, la tête découverte, devant le saint bassin, lui dit*:

Dis: Anathème à Manès, appelé aussi Manichéen et Koubrikos, qui a osé s'appeler lui-même paraclète et apôtre Jésus-Christ ... (il s'agit très probablement de la longue formule C4), cf. p. 61), *et lui* (le converti) *consentant et disant les mêmes mots, par lui-meme, ou par l'intermédiaire de l'interprète s'il ne parle pas le grec, ou du parrain s'il s'agit d'un enfant, le prêtre continue le reste* (du texte), *et de la même façon suit la réponse; et une fois fini tout le texte de l'anathème, le diacre dit*:

Prions le Seigneur, *et le peuple*: Kyrie eleîson.

Et le converti ayant plié la tête, le prêtre fait sur lui la prière suivante:

[**B1^{III}:1**]: 1 O Dieu grand et dont le nom est grand,
2 qui as éclairé la ténèbre primordiale
par la parole de ta bouche,
3 qui as envoyé ton Fils unique au monde
comme propitiation de nos péchés,
4 qui es assis sur les chérubins et glorifié par les serafins,
5 devant qui tout genou célestial, terrestre et infernal fléchit,
6 et (à qui) toute langue confesse:
7 Roi des siècles,
8 qui as uni la brebis égarée au troupeau
de notre sauveur Jésus-Christ,
9 (et) qui fais retourner le pécheur de son faux chemin:
10 Toi-même, fais retourner ton serviteur que voici
de la ténèbre hostile à la lumière éternelle,
11 l'ayant rappelé de l'erreur du diable
à la divine connaissance de ton Fils unique;
12 affermis son cœur dans la foi, dans l'amour de ton Christ;
13 fais-lui la grâce (d'avoir) part et à l'héritage
de ton Eglise:
14 car tu es notre Dieu, et nous n'en connaissons pas d'autre,
15 et nous invoquons ton nom,
16 pour que toujours et partout tu sois béni, ô notre Dieu,
et ton Fils unique et ton très saint Esprit, maintenant
et toujours et pour les siècles des siècles. Amen.

c) *Après l'*Amen, *le bénissant le fait partir, et celui qui a prononcé la formule d'anathème devient chrétien, c.-à-d., est considéré comme chrétien non baptisé, comme c'est le cas des enfants des chrétiens, qui doivent être baptisés.*

d) *Le jour après, il est joint au nombre des catéchumènes. Dévêtu et déchaussé il est introduit par le prêtre et placé à l'intérieur (des portes) de l'église; le prêtre souffle sur lui trois fois et lui fait le signe de la croix sur le front, sur la bouche et sur la poitrine, et imposant la main sur sa tête, dit la prière suivante*:

[**B1^{III}:2**] (= [B2:1]): C'est en ton nom, Seigneur Dieu de vérité et en celui de ton Fils unique et de ton Saint-Esprit... (suite de la prière du début du 2^{d} catéchuménat: [B2:1] cf. articles à paraître).

*Et après l'*Amen, *le bénissant il le fait partir.*

e) *Le lendemain il est exorcisé: il est conduit de nouveau dans l'église par le prêtre, qui lui souffle trois fois sur le visage et dans les oreilles, et dit sur lui les prières des exorcismes* (sûrement [B2:2,3,4]); *ensuite il le bénit et le fait partir.*

f) *Ainsi le catéchumène « instruit » passe son temps dans l'église et écoute l'Ecriture.*

g) *Toutes les choses* (nécessaires) *ayant éte accomplies pour le baptême, il se rend digne de la divine régénération.* (Cf. EVO 49, IST 24).

CHAPITRE III

ADMISSION DES JUIFS

Ce chapitre est ignoré par BAR; BES COI EBE et d'autres mss plus récents rapportés par Dmitrievskii et par Kekelidze nous fournissent un texte de base qui est un rite catéchumenal, comportant une courte renonciation: B1^{II}). A ce rite COI et EBE, suivis des mss postérieurs, ajoutent une « Exposition plus sévère », C6), qui est pratiquement une renonciation beaucoup plus longue (4 feuillets de COI), rédigée apparemment pour remplacer celle de B1^{II}) qui semblait ne pas suffir. A ces deux textes COI en ajoutera encore un troisième, C7), qui est un « Sermon de Grégoire de Nicée: comment ne pas baptiser trop vite un juif » (13

feuillets!). Comment expliquer cet acharnement ou cette prudence envers les Juifs, du propriétaire de notre codex, le prêtre Stratîgios?

Nous profitons de cette nouvelle occasion pour préconiser BES dont les origines semblent plus officielles et plus anciennes aussi, au moins au niveau des sources, que celles de COI.

Pour notre étude sur l'admission dans l'Eglise ce n'est que BI[II]) qui nous intéresse vraiment. Nous citons C6) et C7) avec le souci de ne rien omettre de ce qui pourrait intéresser d'autres chercheurs.

1°: RITE D'ADMISSION AU CATÉCHUMÉNAT DU JUIF CONVERTI: BES COI EBE;

cf. aussi: *Synodal 443* (note 27); *Vatopedi 133* (note 21); *Karakallou 151* (36); *Laura 104* (37); *Tiflis 450* et *633* (note 27):

BI[II]): COMMENT IL FAUT RECEVOIR CELUI QUI DE CHEZ LES HÉBREUX VIENT À LA FOI DES CHRÉTIENS (38):

a) *Il lui faut déclarer et mépriser tout usage* («ethos» dans nos mss; GOAR lit: «ethnos»: peuple) *hébraïque et après, avoir*

(36) *Karakallou 151* (DMTR 792-793): euchologe de 262 feuillets, de l'année 1553. D'après la concise description de DMTR qui ne donne que le titre des offices et des prières, il contient après la liturgie du Chrysostome, les prières des Vêpres et des Matines, l'office des malades, tous les rites de B), D), BI[IV]) païen converti, BI[II]) Juif, BI[VI]) Sarrasin, les rites monastiques, R), les funérailles, E), en plus d'autres prières. Le tout dans un certain désordre.

(37) *Laura 104* (DMTR 793-794): 216 feuillets; de l'année 1561. Cet euchologe contient les rites du baptême, B), la profession monastique, R), l'office de malades, et entre autres, D), BI[II]) et C6).

(38) **BES** 92[v] (STA 217-218) [COI 145[v] (DMTR 1027); EBE 249[v]; *Synodal 443* = PRI 61-67; cf. *Vatopedi 133*, f. 317 = DMTR 292; *Karakallou 151*, f. 131[v] = DMTR 792; *Laura 104*, f. 103 = DMTR 794; *Tiflis 450*, f. 294 = KEK 137; *Tiflis 633*, f. 15[v] = KEK 184; cf. GOAR 282]:

92[v] **BI[II])**: Πῶς δεῖ δέχεσθαι τὸν ἐξ Ἑβραίων τῇ τῶν χριστιανῶν πίστει προσερχόμενον·

Ἐξαγορεύειν αὐτὸν χρὴ καὶ θριαμβεύειν πᾶν ἔθος [1] ἑβραϊκόν· κἀντεῦθεν δεικνύειν ὡς ἐξ ὅλης καρδίας καὶ πίστεως εἰλικρινοῦς χριστιανῆσαι ἠθέλησε· καὶ

[1] εθος] εθνος GOAR.

affirmé qu'il veut devenir chrétien de tout son cœur et par foi sincère, et avoir renoncé manifestement devant l'Eglise à toute la religion judaïque.

5 ἀποτάσσεσθαι μὲν φανερῶς ἐπ' ἐκκλησίας πάσῃ τῇ ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ. Τοῦ ἱερέως δηλαδὴ προτέρου λέγοντος καὶ αὐτοῦ ἀποκρινομένου κατὰ στίχον, ἢ τοῦ
93 ἀναδόχου αὐτοῦ, || εἴπερ ὑπάρχει παιδίον· ἡ δὲ ἀπόταξις ἔστι αὕτη [2].
Ἀποτάσσομαι πᾶσι τοῖς ἑβραϊκοῖς ἔθεσι, τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νομίμοις
10 καὶ τοῖς ἀζύμοις καὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ ἀμνοῦ καὶ ταῖς σάλπιγξι καὶ ταῖς σκηνοπηγίαις καὶ ταῖς λοιπαῖς ἁπάσαις τῶν ἑβραίων· καὶ ταῖς θυσίαις καὶ ταῖς προσευχαῖς καὶ τοῖς ραντισμοῖς καὶ τοῖς καθαρισμοῖς καὶ τοῖς ἁγνισμοῖς καὶ τοῖς ἱλασμοῖς καὶ ταῖς νηστείαις καὶ ταῖς νεομηνίαις καὶ τοῖς σαββάτοις καὶ ταῖς γοητείαις καὶ ταῖς
15 ἐπωδαῖς καὶ τοῖς περιάμμασι καὶ τοῖς φυλακτηρίοις [3] καὶ ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοῖς βρώμασι καὶ τοῖς πόμασι τῶν ἰουδαίων· καὶ ἁπλῶς, ἀποτάσσομαι παντὶ ἰουδαϊκῷ πράγματι καὶ νομίμῳ καὶ ἔθει καὶ ἐπιτηδεύματι· καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀποτάσσομαι τῷ ἐν σχήματι τοῦ Χριστοῦ προσδοκωμένῳ παρὰ τῶν ἰουδαίων ἀντιχρίστῳ· καὶ συντάσσομαι τῶ ἀληθινῷ Χριστῷ καὶ Θεῷ· καὶ πιστεύω εἰς Πατέρα
20 καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον τριάδα καὶ
93[v] τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν || αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ λόγου, τοῦ τῆς ἁγίας τριάδος ἑνὸς ὁμολογῶν· κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπον αὐτὸν γενέσθαι πείθομαι μὴ ἐκστά⌈ν⌉τα [4] τῆς οἰκείας θεότητος· καὶ τὴν κατὰ σάρκα τοῦτον τεκοῦσαν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν· κυρίως καὶ ἀληθῶς Θεοτόκον εἶναι πιστεύω καὶ λέγω· καὶ τὸν σεβάσμιον τοῦ Χριστοῦ σταυρόν· καὶ τὰς ἱερὰς εἰκόνας καὶ
25 δέχομαι καὶ τιμῶ καὶ προσκυνῶ καὶ ἀσπάσομαι· καὶ οὕτως ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας· καὶ πίστεως ἀληθοῦς προσέρχομαι τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν. Εἰ δὲ μεθ' ὑποκρίσεως καὶ δόλου ταῦτα φημὶ καὶ οὐκ ἐκ πίστεως ὁλοψύχου καὶ καρδίας τὸν Χριστὸν ἀγαπώσης, ἀλλ' ἄρτι μὲν σχηματίζομαι γίνεσθαι χριστιανός, ὕστερον δὲ θελήσω ἀρνήσασθαι καὶ πρὸς τὴν ἰουδαϊκὴν ὑποστρέψαι πάλιν θρησκείαν·
30 ἢ εὑρεθῶ συνεσθίων τοῖς ἰουδαίοις καὶ συνεορτάζων ἢ συνομιλῶν αὐτοῖς λάθρα καὶ τὸν χριστιανισμὸν διαβάλλων, καὶ οὐχὶ μᾶλλον φανερῶς ἐλέγχω τούτους [5] καὶ ἀθετῶ τὴν ματαίαν πίστιν αὐτῶν· νῦν μὲν ἔλθοι ἐπ' ἐμὲ ὁ τρόμος τοῦ Καΐν
94 καὶ ἡ λέπρα τού Γιεζῆ· πρὸς τῷ [6] καὶ ταῖς ποιναῖς τῶν || πολιτικῶν νόμων εἶμαί με ὑπεύθυνον [7]· κατὰ δὲ τὸν μέλλοντα αἰῶνα εἴη μοι ἀνάθεμα καὶ κατά-
35 θεμα καὶ ἡ ψυχή μου ταχθείη μετὰ τοῦ σατανᾶ καὶ τῶν δαιμόνων [8].
Ταῦτα τοῦ προσερχομένου λέγοντος ἐπ' ἐκκλησίας, ποιοῦμεν αὐτὸν χρι⌈στι⌉ανόν [9], εἴτ' οὖν ἡγούμεθα ὡς χριστιανὸν ἀβάπτιστον, οἷα τυχόν ἐστι τὰ τῶν χριστιανῶν παιδία τὰ μέλλοντα βαπτίζεσθαι· τῇ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ τοῖς κατηχουμέ-
40 νοις συναριθμοῦμεν λέγοντες ἐπ' αὐτῷ τὴν εὐχὴν ἣν ἐπὶ τῶν κατηχουμένων παίδων φαμέν· καὶ τῇ ἑξῆς χρώμεθα ταῖς τῶν ἐξορκισμῶν εὐχαῖς· καὶ οὕτως ἀκολούθως ἐπιτελοῦμεν πάντα τὰ ἐπὶ τῷ βαπτίσματι νενομισμένα.

[Sequitur tractatus de haereticis conversis: C1 C2 C3) etc.]

[2] αυτη] τοιαυτη COI EBE GOAR. [3] περιασμασι και φυλακαροις GOAR. [4] εκσταυτα BES. [5] τουτοις COI. [6] τω BES COI EBE] το GOAR. [7] νομων... υπευθυνον om GOAR. [8] GOAR add orationem. [9] χριανον BES.

Le prêtre dit d'abord chaque phrase et il la répète après, lui ou son parrain, si c'est un enfant; la renonciation est la suivante:

Je renonce à tous les usages hébraïques et aux rites, aux prescriptions légales, aux azymes, au sacrifice de l'agneau, aux trompettes, à la fête des Tentes et à toutes les autres fêtes des Hébreux; ainsi qu'aux sacrifices, aux prières, aux aspersions, aux purifications, aux sanctifications, aux propitiations, aux jeûnes, aux lunes nouvelles, aux sabbats, aux superstitions, aux incantations, aux talismans, aux phylactéries, aux synagogues, aux mets et aux boissons des juifs, et tout simplement, je renonce à toute chose judaïque, prescription légale, usage et rite; et surtout je renonce à l'Antichrist attendu par les Juifs sous forme de Christ et je m'unis au vrai Christ qui est Dieu, et je crois au Père et au Fils et au Saint-Esprit, confessant la sainte, consubstantielle et inséparable Trinité, l'économie de l'incarnation et la venue parmi les hommes du Verbe de Dieu lui-même, qui est un de la sainte Trinité. Je crois qu'en vérité il s'est fait homme sans se séparer de sa propre divinité. Et je crois et dis que la sainte vierge Marie qui l'a mis au monde selon la chaire, est réellement et vraiment Mère de Dieu. Et j'accepte, honore, vénère et embrasse la vénérable Croix du Christ et les saintes icones. Et ainsi de toute mon âme et de tout mon cœur et avec une foi véritable je passe à la foi des chrétiens. Si j'affirmais cela par hypocrisie ou par mensonge et non avec foi, de toute mon âme et d'un cœur aimant le Christ, mais si je feignais de devenir chrétien pour renier et revenir ensuite à l'ancienne religion, et si l'on me trouvait mangeant et festoyant avec les Juifs, ou parlant avec eux en secret et calomniant le christianisme, et si je ne dénonçais plutôt ceux qui font des choses pareilles et repoussais leur foi vide, alors, que vienne sur moi le tremblement de Caïn et la lèpre de Giez, et en plus je me reconnais coupable devant les rigueurs des lois civiles; et que dans le siècle à venir je sois anathème et malédiction et que mon âme soit rangée avec Satan et avec les démons.

b) *Le converti ayant prononcé ces paroles devant l'église, nous le faisons chrétien, c.-à-d., nous le considérons comme chrétien non baptisé, comme c'est le cas des enfants des chrétiens, qui doivent etre baptisés.*

c) *Le lendemain nous le joignons au nombre des catéchumènes, en disant sur lui la prière que l'on dit sur les catéchumènes enfants* ([B2:1] = [B1^{III}:2], cf. supra le rite parallèle des Manichéens, p. 67).

d) *Dans la suite nous employons les prières des exorcismes* (ibidem).

e) *Et ainsi nous continuons à faire tout ce qui est prescrit pour arriver au baptême.*
(Cf. EVO 50, IST 27).

2° TEXTE PLUS COMPLET DE RENONCIATION DES HÉBREUX: COI EBE;

cf. aussi: *Synodal 443* (note 27); *Vatopedi 133* (note 21); *Laura 104* (note 37); *Sinaï 993* (note 26); *Tiflis 450* et *633* (note 27):

C6): Exposition plus détaillée de la manière de recevoir celui des Hébreux qui vient à la foi des chrétiens [39]:

Il lui faut d'abord déclarer et mépriser toute prescription légale, usage et rite, et après, manifester qu'il veut devenir

---

(39) **COI** 147-151^{v} (DMTR 1027) [EBE 242-247^{v}; *Synodal 443* = PRI 68-87; cf. *Vatopedi 133*, f. 318 = DMTR 292; *Laura 104*, f. 103 = DMTR 794; *Sinaï 993*, f. 77^{v} = DMTR 901; *Tiflis 450*, f. 296 = KEK 137; *Tiflis 633*, f. 22 = KEK 184; cf. COT 504-507, note]:

147 **C6)**: Ἔκθεσις ἀκριβεστέρα περὶ τοῦ πῶς δεῖ δέχεσθαι τὸν ἐξ Ἑβραίων τῇ τῶν χριστιανῶν πίστει προσερχόμενον·
Ἐξαγορεύειν αὐτὸν χρὴ πρότερον καὶ θριαμβεύειν πᾶν νομικὸν ἑβραϊκὸν καὶ ἔθος καὶ ἐπιτήδευμα· κἀντεῦθεν δεικνύειν ὡς ἐξ ὅλης καρδίας καὶ πίστεως εἰ-
5 λικρινοῦς χριστιανῖσαι ἠθέλησε καὶ ἀποτάσσεσθαι μὲν φανερῶς ἐπ' ἐκκλησίας πάσῃ τῇ ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ καὶ τοῖς νομίμοις πᾶσιν· ἀναθεματίζειν δὲ τὰ ὕστερον [1] ἐπινενοημένα παρὰ γνώμην Θεοῦ ἐπιτηδεύματα καὶ ἔθη· καὶ οὕτως συντάσσεσθαι τῷ Χριστῷ καὶ τῇ πίστει τῇ κατ' αὐτόν· τοῦ ἱερέως δηλαδὴ προτέρου λέγοντος καὶ αὐτοῦ ἀποκρινομένου κατὰ στίχον, ἢ τοῦ ἀναδόχου αὐτοῦ, εἴπερ
10 ὑπάρχει παιδίον. Ἔχει δὲ ταῦτα οὕτως· Ὁ δεῖνα ὁ ἐξ Ἑβραίων σήμερον προσιὼν

---

1 τα υστερον] υστερον τα EBE.

chrétien de tout son cœur et avec une foi sincère, et renoncer ouvertement devant l'Eglise à toute la religion judaïque et ainsi s'attacher au Christ et à sa foi.

Le prêtre dit d'abord chaque phrase et il la répète après, lui ou son parrain, si c'est un enfant. Le texte est le suivant:

Un tel, provenant de chez les Hébreux, s'approchant aujourd'hui de la foi des chrétiens, non par force, nécessité, peur, menace, misère, dette, accusation contre moi soulevée, honneur mondain, bénéfices, argent, affaires promises par quelqu'un, utilité de n'importe quel genre, protection humaine, rivalité, querelle montée contre quelqu'un de ma propre foi, ou pour me venger des chrétiens comme zélateur de la Loi ou parce que offensé par eux; mais de toute mon âme et de tout mon cœur ayant aimé le Christ et sa foi, je renonce à la religion hébraïque, à la circoncision, à toutes les prescriptions légales, aux azymes, à la pâque, au sacrifice de l'agneau, à la fête des semaines, au jubilé ...//.... Que je sois anathème et malédiction et que mon âme soit rangée avec Satan et avec les démons.

τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν οὐ διά τινα βίαν ἢ ἀνάγκην ἢ φόβον ἢ ἐπήρειαν ἢ πενίαν
ἢ διὰ χρέος ἢ ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ κινούμενον ἢ διὰ τιμὴν κοσμικὴν ἢ εὐεργεσίας
147v τινὰς ἢ χρήματα || ἢ πράγματα παρά τινος ὑπισχούμενα ἢ ὅλως δι' οἱανδήποτε
15 ὠφέλειαν ἢ προστασίαν ἀνθρωπίνην ἢ δι' ἔριν ἢ φιλονεικίαν πρός τινα λεγομένην
τῶν ὁμοπίστων μου ἢ ὡς βουλόμενος ἐντεῦθεν ἀμύνασθαι χριστιανοὺς ὡς ζηλωτὴς δῆθεν τοῦ νόμου ἢ καὶ παρ' αὐτῶν ἀδικηθείς, ἀλλ' ὡς ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ
καρδίας τὸν Χριστὸν ἀγαπήσας καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν· ἀποτάσσομαι πάσῃ τῇ
ἑβραϊκῇ θρησκείᾳ καὶ τῇ περιτομῇ καὶ τοῖς νομίμοις πᾶσι καὶ τοῖς ἀζύμοις καὶ
20 τῷ πάσχα καὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ ἀμνοῦ καὶ τῇ τῶν ἑβδομάδων ἑορτῇ καὶ τῷ ἰωβη-
151v λαίῳ... || ... εἴη μοι ἀνάθεμα καὶ κατάθεμα· καὶ ἡ ψυχή μου ταχθείη μετὰ
τοῦ σατανᾶ[2] καὶ τῶν δαιμόνων.

N.B.: idem finis ac textus B1II) a linea circiter 28, cf. supra note 38. [Sequitur in COI C7), in EBE autem C5), de quibus infra].

---

[2] σανᾶ EBE.

3°: SERMON DE GRÉGOIRE DE NICÉE: COI:

C7): SERMON EXPLIQUANT COMMENT IL NE FAUT PAS IMPOSER TROP TÔT LA MAIN SUR LES HÉBREUX POUR LES BAPTISER SI AUPARAVANT ON NE LES A PAS EXAMINÉ AVEC SOIN [40]:

N.B.: Le long texte rapporté par COI ne semble se référer aux Juifs que très partiellement. Cf. ainsi les lignes 7-16 de notre note 40 (infra):

...Il ne faut pas imposer trop tôt la main sur le Hébreux pour les baptiser, mais seulement en se référant aux lois de l'Evangile et en s'appuyant sur les canons des apôtres et des pères, faisant attention à ne promouvoir au baptême ceux qui s'y approchent, que si on les connaît bien de par

---

[40] **COI** 151-164v (DMTR 1027) [et COI 6v (index)]:
151v **C7)**: Λόγος διαλαμβάνων ὅτι οὐ χρὴ ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσαν
Ἑβραίοις εἰ μή τις ἀκριβῶς τούτους πρότερον δοκιμάσει[1].
Τὴν ἀλήθειαν ἀρχὴν εἶναι τῶν τοῦ Θεοῦ λόγων ὁ μέγας ἡμᾶς διδάσκει Δαυίδ,
καὶ πάντων ἰσχυροτέραν ὁ σοφὸς ἀποδείκνυσιν Ἔσδρας· εἰ δὲ ταῦτα τοῦτον
5 ἔχει τὸν τρόπον, οὐδὲν ἄρα τῆς ἀληθείας ἀναγκαιότερον οὐδὲ προτιμότερον καὶ
152 χρὴ ταύτῃ μᾶλλον ⌜ἡμᾶς⌝ πειθομένους || τὰ μαρτύρια τοῦ Θεοῦ λαλεῖν ἐναντίον βασιλέων ἀνεπαισχύντως, εἴη δ' ἂν τῶν μεγίστων ἓν μαρτυρίων· καὶ τὸ
μὴ δεῖν ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσαν ἑβραίοις ἀλλὰ νόμοις εὐαγγελικοῖς πειθομένους καὶ κάνοσι στοχοῦντας ἀποστολικοῖς τὲ καὶ πατρικοῖς προ-
10 σέχοντας ἐπὶ τὸ βαπτίζειν ἰέναι· καὶ τοὺς προσιόντας ἐπιγινώσκειν ἀπὸ τῶν
καρπῶν αὐτῶν· ἵνα μὴ λάθωμεν διδόντες τὰ ἅγια τοῖς κυσί καὶ τοῖς χοίροις
τοὺς μαργαρίτας· τοῖς ἀναιδέσι καὶ ἀκολάστοις τὰ τέλεια τῆς ἡμετέρας δόγματα πίστεως· οἵ μετὰ τὸ μαθεῖν ἅπερ οὐκ ᾔδεισαν ὁπλίζονται δι' αὐτῶν καθ'
ἡμῶν τῶν τοίνυν.
15 Τῇ πίστει τοῦ Χριστοῦ καὶ τῷ βαπτίσματι προσιόντων καρπὸς πρῶτος καὶ οἷόν
τις ἀρχὴ καὶ σύμβολον τῶν ἑξῆς· ἄρνησις κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ καὶ σωμάτων
αὐτῶν καὶ θελημάτων ψυχῆς· εἴ τις γάρ φησι θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν ἀπαρνη-
164v σαίσθω ἑαυτόν... || ... καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῶν ὑπὸ μητρόπολιν τελούντων
ἐπισκόπων καὶ ἱερέων· εἰ δὲ πρεσβύτερος ἑτέρας παροικίας τῇ ἀλλοτρίᾳ δι'
ἐξουσίας ὑπεισελθὼν ἐπιτελοίη καὶ λειτουργίας καὶ βαπτίσματα· λόγον μὴ δέμα
20 τοῦ κατὰ τὸν τόπον ἐπισκόπου τιθέμενος, σαφὴς καὶ πᾶσι πρόδηλος ὁ κανών καὶ
τέως ὅσον ἐφ' ἡμῖν· ὁ τοιοῦτος ἤδη καθήρηται.
[Sequitur aliquis ritus ad assumendum mantion monastichum: R1II)]

---

[1] titulus in indice ejusdem COI 6v: ο λογος Γρηγοριου του Νικαιας οτι ου χρη ταχεως βαπτιζειν εβραιους ει μη τις ακριβως τουτους προτερον δοκιμαζει: cf. J. DUNCAN, *Coislin 213*, thèse doctorale, Rome 1978, 8.

leur fruits, afin que, par erreur, on ne donne pas les choses saintes aux chiens, les marguerites aux porcs, et la perfection des dogmes de notre foi aux effrontés et sans retenue, lesquels, après avoir appris ce qu'ils ne savaient pas, s'en font en effet une arme contre nous...

CHAPITRE IV

ADMISSION DES MELCHISÉDÉCHÉENS

Secte déjà connue de Saint Epiphane (cf. bibliographie: DTC), elle n'a été prise en considération par BES, preuve du peu d'intérêt ou du danger relatif qu'elle présentait dans la Constantinople des X-XIIe siècles. Elle est ignorée, comme les autres sectes d'ailleurs, par BAR. Seuls COI EBE et quelques codex prériphériques nous transmettent d'abord une information sur la secte en question et puis la formule de renonciation de la part de ses adeptes qui voulaient devenir chrétiens. Curieusement cette renonciation se termine par la récitation du *Credo*, qui en soi était réservée à la cérémonie de renonciation à Satan et d'attachement au Christ, cérémonie qui précédait immédiatement le baptême, B4). Or, la formule de renonciation à la doctrine des Melchisédéchéens qui suit, semble n'être rien d'autre que le préambule au catéchuménat, comme c'était le cas pour des Manichéens et des Juifs, où l'on ne disait pas le *Credo*, même s'il fallait l'avoir appris, pour des Manichéens en tout cas.

EXPOSÉ SUR LES MELCHISÉDÉCHÉENS ET RENONCIATION: COI EBE;

cf. aussi: *Synodal 443* (note 27); *Vatopedi 133* (note 21):

C5): SUR LES MELCHISÉDÉCHÉENS, DITS AUSSI THÉODOTIENS ET ATHINGANS [41].

Cette hérésie est composée de quatre maux qui s'assemblent en un; ainsi ceux qui sont assujettis par elle, ont un dogme

[41] **COI** 137-140 (DMTR 1027) [EBE 247v-250v; *Synodal 443* = PRI 46-53; cf. *Vatopedi 133*, f. 321 = DMTR 292]:

différent des autres hérétiques, c.-à-d., ils affirment que Melchisédeq cité par l'Ecriture n'était pas un homme,

137 **C5)**: Περὶ Μελχισεδεκιτῶν, τῶν καὶ Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων·
Ἐκ τεσσάρων κακῶν εἰς ἓν συνελθόντων ἡ αἵρεσις αὕτη συνέστηκεν· ἴδιον μὲν γὰρ οἱ ταύτῃ κεκρατημένοι παρὰ πάντας τοὺς ἄλλους αἱρετικοὺς ἔχοντες δόγμα τὸν παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ φερόμενον Μελχισεδὲκ οὐκ ἄνθρωπον γεγονέναι λέγουσιν
137v 5 ἀλλ' εἶναί τινα δύναμιν || μεγάλην ἐν ἀκατονομάστοις διατρίβουσαν τόποις καὶ μείζονα τοῦ Χριστοῦ τυγχάνουσαν· εἰ μὴ γὰρ τὴν δευτέραν φασὶν ὁ Χριστὸς εἶχε χώραν οὐκ ἂν ἱερατεύειν ἐλέγετο κατὰ τὴν ἐκείνου τάξιν· οἱ δὲ τούτων βλασφημότεροι τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸν Μελχισεδὲκ
10 εἶναι ληροῦντες·[1] διὰ τοῦτο[2] καλεῖσθαι φασὶν αὐτόν· ἀπάτορα καὶ[3] ἀμήτορα καὶ ἀγενεαλόγητον· τοῦτο μὲν οὖν ἰδιαίτατον·
Τῶν αἱρετικῶν τούτων συμφερόμενοι δὲ τοῖς ἰουδαίοις· προσποιοῦνται τηρεῖν τὸ σάββατον·
Τῆς δὲ τῶν ἐθνικῶν ὡς ἐπὶ πᾶν ὄντες μερίδος τὴν περιτομὴν διατοῦτο καὶ τὸ
15 βάπτισμα φεύγουσι καὶ κληδονισμοῖς καὶ οἰωνισμοῖς χαίρουσι καὶ γοητείαις καὶ φαρμακείαις ἐπαοιδαῖς τὲ χρῶνται καὶ μαντείας ταῖς τὲ ἄλλαις καὶ ταῖς διὰ τῶν οὐρανίων σωμάτων· εἰ γάρ τις τῶν ἠπατημένων χρῆσαι τὸ συνεργοῖς δῆθεν αὐτοῖς κατὰ μισουμένου[4] τινός· ἀωρὶ τῶν νυκτῶν εἰς ὕπαιθρον ἀπίασι τόπον καὶ μιμούμενοι μὲν τὰς παρὰ τοῖς ἕλλησι μυθεομένας θετταλὰς φαρμακίδας τὴν σελήνην
20 φαντάζονται καὶ φαντάζουσι διά τινων ἐποδῶν βιάζεσθαι καὶ ἄκουσαν κατάγειν ἀπὸ οὐρανοῦ πρὸς γῆν· ἐφ' ὕδατα[5] μάλλιστα πηγαῖα μανθάνειν τε παρ' αὐτῆς
138 πρὸς βίαν ἐρω||τομένης ἃ μέλλει[6] περὶ τόν δε συμβαίνειν ἢ τόν δε τὸν ἄνθρωπον...
138v || ... Τὴν αἵρεσιν συνεστήσατο ταύτην καθὸ μὲν οὖν[7] τοῦτον ἔσχον ἀρχηγόν
139 25 Θεοδοτιανοὶ καλοῦντα· διοτὶ δὲ δύναμίν τινα θείαν καὶ παμμεγίστην || τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι ἀπολαμβάνουσι Μελχισεδεκιανοὶ ὀνομάζονται· διὰ δὲ τὸ μὴ προσψαύειν τινὶ βούλεσθαι τῶν μὴ ὁμοπιστῶν μή τε παρά τινος προσψαύεσθαι τῶν μὴ τοιούτων Ἀθίγγανοι προσαγορεύονται.
Χρὴ οὖν τοὺς ἀπὸ Ἀθιγγάνων προσιόντας καὶ βαπτίζεσθαι μέλλοντας τοῦτο
30 λέγειν·[8]
Ὁ δεῖνα ἀπὸ Μελχισεδεκιτῶν, τῶν καὶ Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων, σήμερον προσιὼν τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν· οὐ διά τινα βίαν ἢ ἀνάγκην ἢ φόβον ἢ ἐπηρείαν ἢ πενίαν ἢ διὰ χρέος ἢ ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ κινούμενον ἢ δι' ἕτερόν τινα πρόσωπον ἀπηγορευμένον, ἀλλ' ὡς ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας τὸν Χριστὸν ἀγαπώσης
35 καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν· ἀναθεματίζω πᾶσαν τὴν τῶν Μελχισεδεκιτῶν ἤτοι Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων αἵρεσιν καὶ τοὺς αἱρεσιάρχας ἅπαντας[9]· Θεόδοτον φημὶ τὸν Σκυτέα καὶ τοὺς αὐτοῦ μαθητάς· Ἀσκληπιάδην καὶ Ἑρμόφιλον καὶ Ἀπολλώνιδην καὶ Θεόδοτον τὸν τραπεζίτην· ὅστις μάλιστα γέγονεν ἀρχηγὸς τῆς αἱρέσεως ταύτης· ἀναθεματίζω καὶ τοὺς καθεξῆς διδασκάλους τῶν Ἀθιγγάνων,

[1] λειρουντες] λειρουσι EBE. [2] τουτο add και EBE. [3] και om EBE. [4] καταμισομενου EBE. [5] υδατα] υδατος και EBE. [6] τε παρ' αυτης... μελλει] περι EBE. [7] ουν om EBE. [8] *Synodal 443* = PRI 47 om omnia quae praecedunt; hic: Οπως χρη δεχεσθαι τους απο Αθιγγανων τη ορθοδοξω πιστει προσερχομενους και βαπτιζεσθαι μελλοντας. [9] απαντας om EBE.

mais une grande puissance se tenant dans des lieux inconnus, et qui était même plus grand que le Christ; ils disent même que le Christ n'occupe que le second rang (après lui), *puisqu'il est dit qu'il était prêtre selon son ordre*... (N.B. Cf. dans la note une partie plus étendue de l'exposition de cette doctrine).

Il faut que celui qui vient de chez les Athinganes et qui doit être baptisé, dise ce qui suit:

Un tel, venant aujourd'hui de chez les Melchisédéchéens, dits aussi Théodotiens et Athinganes, à la foi des chrétiens, non pas par force, nécéssité, peur, menace, misère, dette...//... (alinéa 43): Je jette l'anathème sur ceux qui par souci de pureté enseignent la misanthrophie et considèrent contaminé tout homme qui n'est pas de leur même foi, et à cause de cela ne s'approchent de personne ni ne se laissent approcher de personne, ne donnent ni ne prennent rien de la main, et si cela arrive, ils ont tout de suite recours à des purifications et à des bains, comme s'ils étaient devenus contaminés et impurs. Je jette l'anathème sur ceux-ci et sur tout autre usage, rite et pratique des Athingans, par eux pratiqué en public ou en secret. Jettant l'anathème sur tout ceci, m'en détournant et y renonçant, je m'attache à Jésus-Christ et Je crois en seul Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, etc.
(Cf. IST 28).

---

40 ὅσοι κατὰ γενεὰν ἑκάστην ἄχρι τοῦ νῦν γεγόνασι καὶ ὅσοι σήμερον εἰσὶ καὶ γί-
139v νεσθαι μέλλουσιν· ἀναθεματίζω πάντας· τοὺς φρονοῦν||τας καὶ δοξάζοντας καὶ
140 διδάσκοντας καὶ λέγοντας ὅτι ὁ Μελχισεδὲκ οὐκ ἦν ἄνθρωπος... || ... ἀναθεματίζω τοὺς ἐν [10] προσποιήσει καθαρότητος μισανθρωπίαν διδάσκοντας\ καὶ βδελυσσομένους πάντα ἄνθρωπον ὅστις αὐτοῖς οὐκ ἔστιν ὁμόπιστος· καὶ διὰ τρῦτο
45 μήτε προσεγγίζειν τινὶ τοιούτω μήτε προσεγγίζεσθαι παρά τινος ἀνεχουμένους μήτε διδόναι τί μήτε λαμβάνειν διὰ χειρῶν, εἰ δὲ γένηταί [11] τι κατὰ τύχην τοιοῦτον εὐθὺς ἐπὶ καθαρισμοὺς καὶ λουτρὰ χωροῦντας ὡς μεμολυσμένους καὶ ἀκαθάρτους γεγονότας· ἀναθεματίζω πρὸς τούτοις πᾶν ἕτερον ἔθος καὶ ἐπίτηδευμα
50 καὶ πᾶσαν πρᾶξιν τῶν Ἀθιγγάνων· φανερῶς ἢ λαθραίως παρ' αὐτῶν τελουμένην· ταῦτα τοίνυν ἅπαντα ἀναθεματίζων καὶ ἀποστρεφόμενος καὶ ἀποτασσόμενος αὐτοῖς συντάσσομαι τῷ Χριστῷ· καὶ Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα· ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς· καὶ τὰ ἑξῆς.

---

[10] εν om EBE. [11] γενηται] συμβη *Synodal 443*.

CHAPITRE V

ADMISSION DES SARRASINS

Encore une conversion qui reste en dehors des intérêts de BES, sans parler de BAR, bien entendu. Ce texte nous est rapporté par Migne (cf. note) qui l'attribue rien de moins qu'à Nicètes Choniates, de deux siècles postérieur à notre codex COI, où se trouve déjà le texte en question.

Il s'agit d'un rite d'admission dans le catéchuménat suivi de la formule complète de l'anathème, formule que nous ne donnons pas en entier, selon notre méthode, car il s'agit d'un texte théologique beaucoup trop long et d'aucune valeur en ce qui concerne notre travail: rétablir les étapes du catéchuménat dans la Constantinople d'après l'iconoclasme.

RITE D'ADMISSION DES SARRASINS SUIVI DE LA FORMULE DE RENONCIATION: COI EBE;

cf. aussi: *Vatopedi 133* (note 21); *Tiflis 450* (note 27):

B I[VI]): OFFICE POUR CEUX QUI VENANT DE CHEZ LE SARRASINS SE CONVERTISSENT À NOTRE PURE ET VRAIE FOI DES CHRÉTIENS ([42]):

a) *Auparavant celui qui s'approche de la droite foi jeûne deux semaines environ,*

([42]) **COI** 140-145v (DMTR 1027) [EBE 250v-257v; cf. *Vatopedi 133*, f. 324 = DMTR 293; *Karakallou 151*, f. 138 = DMTR 792; *Tiflis 450*, f. 302 = KEK 137; cf. PG 140, 124-136]:

140 **B I**[VI]): Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς ἀπὸ Σαρακηνῶν ἐπιστρέφουσι πρὸς τὴν καθαρὰν καὶ ἀληθῆ πίστιν ἡμῶν τῶν χριστιανῶν·
140v Προηγουμένως μὲν ὁ προσιὼν τῇ ὀρθῇ πίστει || νηστεύει ἐπὶ ἑβδομάδας δύο καὶ διδάσκεται τὴν ἐν ἁγίοις εὐαγγελίοις παραδοθεῖσαν ἡμῖν ὑπὸ τοῦ Κυρίου
5 ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προσευχὴν καὶ τὸ ἱερὸν τῆς πίστεως σύμβολον. Εἶτα πε⌈ρι⌉-τιθέμενος [1] τὴν ἱερατικὴν στολὴν ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ βαπτιστηρίῳ, συμπαρόντων καὶ ἑτέρων πιστῶν ὅσοι βούλονται, μετακαλεῖται τοῦτον καὶ ἱστῶν πρὸ τῆς ἁγίας κολυμβήθρας, ἀπερικάλυπτον ἔχοντα τὴν κεφαλήν, φησὶ πρὸς αὐτόν· Εἰπέ·

---

[1] πετιθεμενος] περι τιθεμενος EBE.

il apprend la prière qui nous a été transmise par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans les saints évangiles et le saint symbole de la foi.

Ὁ δεῖνα ὁ ἀπὸ Σαρακηνῶν σήμερον προσερχόμενος τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν
10 οὐκ ἔκ τινος βίας ἢ ἀνάγκης οὐδὲ ἀπὸ δόλου ἢ ὑποκρίσεως, ἀλλ' ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας καθαρᾶς καὶ ἀδόλου τὸν Χριστὸν ἀγαπώσης καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν, ἀποτάσσομαι πάσῃ τῇ τῶν Σαρακηνῶν θρησκείᾳ καὶ ἀναθεματίζω Μωάμεδ τῷ καὶ [2] Μουχούμετ, ὃν οἱ Σαρακηνοὶ τιμῶσιν ὡς ἀπόστολον Θεοῦ καὶ προφήτην. Κἀκείνου συντιθεμένου καὶ [3] λέγοντος τὰ αὐτὰ ῥήματα, ἢ δι' ἑαυτοῦ, ἢ δι' ἑρ-
15 μηνέως ἐὰν αὐτὸς μὴ γραικίζει, ἢ διὰ τοῦ ἀναδόχου αὐτοῦ εἰ παιδίον ἐστὶ, πάλιν ὁ ἱερεὺς ἐπιφέρει τὰ ἀκόλουθα· καὶ αὖθις γίνεται ἡ ἀπόκρισις κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον· καὶ τοῦ ἀναθεματισμοῦ παντὸς πληρουμένου φησὶ ὁ διάκονος.
141 Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν· ὁ λαός· Κύριε ἐλέησον· || Καὶ τὰ ἑξῆς. Μετὰ δὲ τὸ Ἀμήν· σφραγίζων αὐτὸν ἀπολύει· καὶ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ συναριθμεῖται τοῖς κατηχουμέ-
20 νοις καὶ τὰ ἑξῆς [4]:

Ἔστι δὲ ὁ ἀναθεματισμὸς τῶν Σαρακηνῶν τοιοῦτος·

Ὁ δεῖνα ὁ ἀπὸ Σαρακηνῶν σήμερον προσερχόμενος τῇ πίστει τῶν χριστιανῶν οὐκ ἔκ τινος βίας ἢ ἀνάγκης οὐδὲ ἀπὸ δόλου ἢ ὑποκρίσεως, ἀλλ' ἐξ ὅλης ψυχῆς· καὶ καρδίας καθαρᾶς καὶ ἀδόλου τὸν Χριστὸν ἀγαπώσης καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν,
25 ἀποτάσσομαι πάσῃ τῶν Σαρακηνῶν θρησκείᾳ καὶ ἀναθεματίζω Μωάμεδ τὸν καὶ Μουχούμετ, ὃν οἱ Σαρακηνοὶ τιμῶσιν ὡς ἀπόστολον Θεοῦ καὶ προφήτην· ἀναθεματίζω Ἀλεὶμ τὸν ἐπὶ θυγατρὶ γαμβρὸν τοῦ Μωάμεδ [5] καὶ Ἀπουπίκερ τὸν
144v καὶ Κουβίκερ καὶ Οὔμαρ καὶ Τάλχαν... || ... προσκυνῶ καὶ τιμῶ καὶ τὸν παρὰ τοῖς χριστιανοῖς μυστικῶς ἱερουργούμενον ἄρτον καὶ τὸν οἶνον ὃν ἐν ταῖς θείαις
30 τελεταῖς μεταλαμβάνουσι· πείθομαι καὶ ὁμολογῶ καὶ πιστεύω σῶμα καὶ αἷμα κατὰ ἀλήθειαν εἶναι Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μεταβαλλόμενα τῇ ἐκείνου θεϊκῇ δυνάμει νοερῶς τὲ καὶ ἀοράτως ὑπὲρ πᾶσαν φυσ⌈ι⌉κὴν [6] ἔννοιαν ὡς οἶδε μόνος
145 αὐτός καὶ οὕτω || κἀγὼ μεταλήψεσθαι τούτων συντίθεμαι ὡς κατὰ ἀλήθειαν ὄντων σαρκός τε καὶ αἵματος αὐτοῦ καὶ εἰς ἁγιασμὸν ψυχῆς τε καὶ σώματος
35 καὶ ζωὴν αἰώνιον καὶ βασιλείας ουρανῶν κληρονομίαν μεταλαμβανομένων τοῖς αὐτῶν ἐν πίστει τελείᾳ μετέχουσι· καὶ τὸ ἅγιον τοῦ Χριστοῦ βάπτισμα μετὰ καθαρᾶς καὶ ἀδόλου ψυχῆς καὶ καρδίας καὶ πίστεως εἰλικρινοῦς ἐπιζητῶ δέξασθαι πληροφορούμενος ἀληθῶς κάθαρσιν αὐτὸ νοητὴν εἶναι καὶ ἀναγέννησιν ψυχῆς τε καὶ σώματος· καὶ τὸν σεβάσμιον δὲ σταυρὸν τοῦ αὐτοῦ [7] ἀληθινοῦ Χριστοῦ
40 καὶ Θεοῦ ἡμῶν ὡς οὐκ ἔτι φθορᾶς καὶ ἀρὰς ὄργανον ἀλλ' ἐλευθερίας καὶ ζωῆς αἰωνίου καὶ σημεῖον τῆς κατὰ τοῦ θανάτου καὶ τοῦ [8] διαβόλου νίκης· ἔτι δὲ καὶ τὰς σεβασμίους εἰκόνας· τῆς τε κατὰ σάρκα πρὸς ἀνθρώπους ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ λόγου καὶ τῆς ἀφράστως αὐτὸν τεκούσης ἁγνῆς παρθένου καὶ Θεομήτορος καὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἁγίων ἁπάντων ὡς σύμβολα τῶν πρωτοτύπων
45 καὶ δέχομαι καὶ τιμῶ καὶ ἀσπάζομαι· καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς ἱεροὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἁγίους ἅπαντας τοὺς τῷ Θεῷ εὐαρεστήσαντας ὡς δούλους ἐκείνου καὶ πισ-

---

[2] και om EBE. [3] και om EBE. [4] και τα εξης om EBE.
[5] Μωαμεδ add και Χασαν και Χουσεην τους υιους αυτου EBE. [6] COI: φυσιν κην. [7] αυτου om EBE. [8] του om EBE.

b) *Après cela, le prêtre, revêtu du vêtement sacerdotal dans le baptistère, en présence de tous les fidèles qui le voudront, fait venir* (le converti) *et le plaçant, la tête découverte, devant le saint bassin, lui dit*:

Dis: Un tel, venant aujourd'hui de chez les Sarrasins à la foi des chrétiens, non pas par force ou nécessité, ni par ruse ou hypocrisie, mais ayant aimé le Christ et sa foi de toute mon âme et d'un cœur pur et sincère, je renonce à toute la religion des Sarrasins et je jette l'anathème sur Mahomet, dit aussi Mouhoumet, vénéré par les Sarrasins comme envoyé de Dieu et prophète.

Et lui (le converti) *étant d'accord et disant les mêmes paroles, personnellement ou par l'intermédiarie de l'interprète, s'il ne parle pas le grec, ou par son parrain, si c'est un enfant, le prêtre continue le reste, et aussitot il répond de la même manière.*

c) *Et une fois l'anathème fini, le diacre dit*:

Prions le Seigneur, *et le peuple*: Kyrie eleîson, *et le reste.* (N.B.: Ici on suppose une prière: peut être [Bɪ^{III}:ɪ] comme pour les Manichéens (p. 66), qui dans COI (p. 60), [Bɪ^{III}:ɪ], était une prière destinée à tous les hérétiques qu'il fallait rebaptiser).

*Et après l'*Amen, *l'ayant béni, le fait partir.*

d) *Le lendemain il se joint au nombre des catéchumènes,* etc.

Appendice:

L'anathème des Sarrasins est le suivant: Un tel, venant aujourd'hui de chez les Sarrasins à la foi des chrétiens, etc. (*ut supra*)...//... Si je dis tout cela avec hypo-

---

145v τοὺς θεράποντας τιμῶ καὶ σεβάζομαι [9] διὰ τὴν || πρὸς ἐκεῖνον τιμήν· καὶ οὕτως ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας καὶ προαιρέσεως ἀληθοῦς προσέρχομαι τῇ πίστει τῶν
50 χριστιανῶν· εἰ δὲ μεθ' ὑποκρίσεως καὶ δόλου ταῦτα φημὶ καὶ οὐκ ἐκ πίστεως ὁλοψύχου καὶ καρδίας τὸν Χριστὸν ἀγαπώσης, εἴη μοι ἀνάθεμα καὶ κατάθεμα καὶ ἡ ψυχή μου ταχθείη μετὰ τοῦ σατανᾶ καὶ τῶν δαιμόνων. EBE: Τέλος τῶν ἐπὶ τοῖς ἀπὸ αἱρετικῶν ἐπιστρέφουσι γινομένων κατηχήσεων.

[Sequitur in COI (Bɪ^{II}): receptio Hebraeorum].

---

[9] σεβαζομαι] σεβουμαι EBE.

crisie et mensonge et non par foi de toute mon âme et du cœur par amour du Christ, que je sois anathème et malédiction et que mon âme soit rangée avec Satan et avec les démons. (Cf. EVO 50, IST 28).

EBE: *Fin des catéchèses pour ceux qui se convertissent de chez les hérétiques.*

N.B.: Si nous comparons les trois formules fournies par COI EBE pour la renonciation à leur ancienne foi: C6) pour les Juifs, C5) pour les Melchisédéchéens et B1[VI]) pour les Sarrasins; nous constatons que la formule la plus prolixe, dans son début en tout cas, où les trois formules semblent dépendre l'une de l'autre, est celle des Juifs, suivie par celle des Melchisédéchéens et puis par celle des Sarrasins; à priori on pourrait proposer l'hypothèse que la formule la plus ancienne est la plus concise: celle des Sarrasins, et la plus récente, la plus longue: celle des Juifs.

La phrase finale d'autocondamnation éternelle est assez semblable d'une formule à l'autre; elle apparaissait déjà dans la formule C4) des Manichéens (p. 62) et même avec un ton plus sombre que dans les trois autres, certainement postérieures.

Nous pensons donc que l'a priori ne joue aucun rôle dans l'établissement de l'âge de nos formules, et qu'on peut aussi bien dire que C6) est un développement de C5) ou que C5) est une abréviation de C6).

CHAPITRE VI

ADMISSION D'UN PAÏEN

Ce rite, réduit à une seule prière et à l'acte matériel de l'inscription du candidat sur la liste des catéchumènes, ne se trouve pas dans les plus anciens euchologes. Il n'est rapporté que par BES COI EBE et par d'autres euchologes périphériques. Il s'agit d'une inscription au catéchuménat avec une prière différente de la prière classique [B2:1] (cf. index de BES: OCP, 48, 1982, 292 et article à suivre) déjà présente dans le rite d'admission des Manichéens ([B1[III]:2], cf. supra p. 67). Cette prière, que nous avons appelé [B1[IV]], remplaçait-elle [B1:2], la prière du 40e jour après la naissance, ou [B2:1], le début du (second) catéchuménat?

Par son contenu nous opterions pour la première solution. Par le rite de l'inscription et par son titre nous devrions penser qu'elle remplaçait [B2:1] ou prière classique « pour faire un catéchumène ». Nous n'avons pas assez d'éléments pour trancher la question.

Il est bon en tout cas de remarquer à cette occasion la différence de mentalité existant entre les anciens Byzantins et nous-mêmes. A Constantinople on distinguait très bien entre l'enfant non baptisé, mais membre d'une famille chrétienne (et on ne l'appelait pas « païen », mais « chrétien »), et la personne qui ayant pratiqué une religion païenne se convertissait à la foi; lui, il était appelé « ethnikos », ou « hellînas » selon C3) (cf. supra p. 59). Ce ne sera que beaucoup plus tard qu'apparaîtront dans les euchologes plus récents les rites de baptême pour un enfant en danger de mort (43), question qui ne semble pas avoir préoccupé les anciens Byzantins du moment que l'enfant était considéré comme chrétien bien avant son baptême. C'est cette mentalité qui va permettre de renvoyer le baptême des enfants à l'âge de raison, comme semblent le supposer les documents que nous aurons le loisir d'examiner dans les prochains articles.

Mais pour le moment voici le texte de la prière pour faire devenir catéchumène un ancien païen.

ADMISSION D'UN PAÏEN AU CATÉCHUMÉNAT: BES COI EBE;

cf. aussi: *Sinaï 982* (44); *Sinaï 971* (45); *Vatopedi 133* (note 21); *Laura*

(43) Cf. *Sinaï 968*, f. 101v = DMTR 400. Magnifique codex de 488 feuillets, de l'année 1426, écrit à l'usage du monastère de Ste.-Catherine du Sinaï à la demande de l'évêque Sabas.

(44) *Sinaï 982*: euchologe de 196 feuillets, du XIIIe s. (DMTR 232-245). Liturgie de Basile après celle du Chrysostome (ordre non constantinopolitain). Onction post-baptismale différente de celle de nos euchologes patriarcaux: onction aussi d'autres membres et avec des formules différentes. Vêpres: A); Matines non classifiées; nous classifions cet euchologe dans la classe II (OCP 55, 1978, 112, note 19).

(45) *Sinaï 971*: euchologe de 306 feuillets, du XIII-XIVe s. (DMTR 249-262). Manque le début qui devait être la liturgie du Chrysostome; liturgie de Basile à partir du *Sanctus*. La liturgie des Présanctifiés suppose les Vêpres monastiques. Une grande importance est donnée à l'initiation monastique.

I.21 (46); *Laura I.103* (47); *Laura 31* (note 23); *Karakallou 151* (note 36):

B1^{IV}): Prière pour faire devenir catéchumène un païen (48)

Il (le prêtre) *le fait s'agenouiller devant les portes* (*extérieures*), *le bénit trois fois et dit*:

[**B1**^{VI}]: 1 Béni sois tu, Seigneur Dieu,
Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ,

---

(46) *Laura I.21*: 297 feuillets, de l'année 1435 (DMTR 415-419). *Diataxis* de la liturgie, puis liturgie du Chrysostome, de Basile, des Présanctifiés. L'onction post-baptismale suit le schéma constantinopolitain. Pour le reste il s'agit d'un euchologe monastique probablement sabaïte.

(47) *Laura I.103*: 484 feuillets, du XVe s. (DMTR 624-626). Liturgie de Basile et puis celle du Chrysostome (ordre constantinopolitain); onction post-baptismale non constantinopolitaine. Comme office, classifié comme III: Vêpres de type I), Matines du groupe B), ce qui indique un euchologe monastique studite.

(48) BES 108^{v}-109 (STA 233-234) [COI 136^{v}-137 (DMTR 1027); EBE 240-240^{v}; cf. *Sinaï 982*, f. 73 = DMTR 242; *Sinaï* 971, f. 202 = DMTR 257; *Vatopedi 133*, f. 317 = DMTR 292; *Laura I.21*, f. 249 = DMTR 418; *Laura I.103*, f. 286 = DMTR 626; *Laura 31*, f. 171 = DMTR 630; *Karakallou 151*, f. 130 = DMTR 92; cf. GOAR 283]:

108^{v} **B1**^{IV}): Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι ἐθνικὸν κατηχούμενον· Ποιῶν αὐτὸν κλῖναι τὸ γόνυ πρὸ τῶν πυλῶν, σφραγίζει τρίτον, καὶ λέγει· [B1^{IV}] Ἐυλογητὸς εἶ Κύριε ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐκλεγόμενος ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον ζηλωτὴν καλλῶν ἔργων· σὺ τὸν παρόντα
5 καὶ προσελθόντα τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ δοῦλόν σου εὐλόγησον· ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ πρὸς τὴν τῶν θαυμασίων σου κατανόησιν· διάνοιξον αὐτοῦ τὰ ὦτα εἰς ὑπακοὴν τῶν θείων λογίων σου· σύναψον ἀυτὸν τοῖς
109 κατηχουμένοις τοῦ λαοῦ σου ἵνα ἐν καιρῷ εὐθέτῳ || καταξιωθῇ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀφθαρσίας.
10 Εἶτα σφραγίσας αὐτὸν πάλιν τρίτον, ἐγγράφει αὐτοῦ τὸ ὄνομα τοῖς κατηχουμένοις.
Σὺ Δέσποτα τὴν σωτηρίαν ἐξέπεμψας τῷ κόσμῳ τὸν ἅγιόν σου λόγον ἵνα πληρώσῃ πάντα τῆς θεογνωσίας σου· σὺ ἐξείλου τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου ἐκ τοῦ πονηροῦ· σὺ καὶ φώτισον αὐτὴν καὶ ὁδήγησον εἰς ἁγιασμὸν τοῦ Χριστοῦ σου·
15 καὶ μὴ συγχωρήσῃς πνεύματι τινὶ πονηρῷ χώραν ἔτι σχεῖν μετ' αὐτῷ· [1] σὺ γὰρ εἶ μόνος λυτρωτὴς τοῦ γένους ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν καὶ εὐχαριστίαν προσάγομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεί.
[Sequitur oratio dimissoria (*apolytikî*) pro vesperibus sabbati]

---

1 μετ' αυτω] εν αυτω COI EBE.

2 qui de toutes les races t'es choisi un peuple nombreux,
qui est à la recherche des bonnes œuvres,
3 bénis ton serviteur ici présent
qui vient à ta sainte Eglise,
4 dévoile ses yeux à la compréhension de tes merveilles,
5 ouvre ses oreilles à l'écoute de tes divines paroles,
6 unis-le aux catéchumènes de ton peuple,
7 pour qu'en temps opportun il soit digne du bain
de la renaissance, du vêtement de l'incorruptibilité.

Après, il le bénit de nouveau trois fois et écrit son nom sur (la liste des) *catéchumènes.*

8 Toi, Maître qui as envoyé au monde le salut,
ton saint Logos,
9 pour qu'il remplisse toute chose
de ta divine connaissance,
10 délivre du mal l'âme de ton serviteur,
11 éclaire-la et conduis-la
vers la sanctification de ton Christ,
12 et ne permets pas à aucun esprit mauvais
de prendre encore place en elle,
13 car tu es le seul libérateur de notre genre (*du genre humain*),
14 et à toi nous offrons la gloire et la reconnaissance, au Père et au Fils et au Saint-Esprit, maintenant et toujours. (Cf. EVO 51, IST 29).

N.B.: Le contenu de cette prière est nettement plus proche de [B1:2] (prière du 40e jour) que de celle de [B2:1] (début du catéchuménat au milieu du Carême). Reste l'inscription du nom du candidat comme obstacle à cette hypothèse, mais d'autre part nulle part on ne parle d'une inscription dans le texte de [B2:1] ni de son exclusion de [B1:2]. Le nom aurait pu être pris d'ailleurs dans les deux occasions; chose fort probable dans la Byzance impériale, où la bureaucratie devait avoir ses racines bien implantées, même dans le domaine ecclésiastique.

Ce qui nous fait opter pour [B1:2] (prière du 40e jour et début du 1er catéchuménat) est la phrase n° 7: le baptême aura lieu en temps opportun comme dans la prière [B1:2], tandis que dans le cas de [B2:1] le baptême devait avoir lieu dans un temps relativement rapproché, puisque le 2^{d} catéchuménat ne

durait que trois ou quatre semaines. Le ton général de la prière reste assez vague, ce qui n'est pas le cas de la prière [B2:1], où l'on demande déjà pour le catéchumène la foi, l'espérance et la charité (cf. EVO 39). Mais de ces prières nous parlerons dans les articles à suivre.

APPENDICE

L'ADMISSION DES LATINS (49)

Ce rite n'aurait pas eu de sens dans l'ancien Euchologe constantinopolitain. Dmitrievskii, dans son EUCHOLOGIA se con-

(49) 1. – *Sinaï 996*, f. 179, a.D. 1556 = DMTR 797:
f. 179: 'Ακολουθία, τυπωθεῖσα ὑπὸ τῆς μεγάλης καὶ ἁγίας συνόδου, εἰς τοὺς ἐκ τῶν λατινικῶν αἱρέσεων ἐπιστρέφοντας τῇ ὀρθοδόξῳ τε καὶ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἀλλὰ δὴ τοῖς τρισὶν ἁγιωτάτοις πατριαρχίοις τῆς ἀνατολῆς, 'Αλεξανδρείας, 'Αντιοχείας καὶ 'Ιεροσολύμων· ἐτυπώθη ἐν ἔτει 6992 ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τῆς πατριαρχίας τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου κυρ Σύμεων. Selon DMTR les ff. sont en mauvais état et en désordre.

N. B. Ayant eu nous-même la possibilité d'étudier directement le microfilm du *Sinaï 966*, nous avons découvert des anomalies par rapport à la description de DMTR. La première est que le f. 179, recto et verso, contient les rites d'ablution et de tonsure post-baptismales et nullement la rubrique (*Akolouthia*...) citée par DMTR. Cette rubrique aurait pu se trouver sur un feuillet 179bis aujourd'hui disparu. La seconde est que les ff. suivants (180-184: fin du codex) ne sont nullement en desordre ni en mauvais état: ils contiennent le rite du passage d'un Latin à l'Eglise Orthodoxe, comportant l'abjuration des erreurs latines et du Concile de Florence et le baptême du converti.

2. – *Dionysion 487*, f. 307, a.D. 1573 = DMTR 800:
f. 307 (?): 'Ακολουθία, τυπωθεῖσα ὑπὸ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας συνόδου ἐν Κωνσταντινουπόλει εἰς τοὺς ἐκ τῶν λατινικῶν αἱρέσεων τῇ καθολικῇ προσερχομένους ἐκκλησίᾳ τῶν δ' πατριαρχικῶν θρόνων ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυρ Συμεών, ἐν ἔτει 6992, μαΐῳ κη'. Ici aussi DMTR se contente du seul titre; l'office est suivi par d'autres cas de conversion de renégats. La numérotation des feuillets indiquée par DMTR est certainement erronée.

3. – *Laura Λ.154*, f. 320, XVIe s. = DMTR 916:
'Ακολουθία τυπωθεῖσα ὑπὸ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἐν Κωνσταντινουπόλει εἰς τοὺς ἐκ τῶν λατινικῶν αἱρέσεων τῇ καθολικῇ προσερχομένους ἐκκλησίᾳ τῶν πατριαρχικῶν θρόνων.

tente de donner le titre, mais non le contenu du rite, selon quatre mss grecs: trois du XVIe siècle et un du XVIIe; il s'agit d'une *akolouthia* complète établie à Constantinople en 1484 par le patriarche Syméon. Dans le quatrième document nous en trouvons la motivation: c'était une réaction au Concile de Florence. Dans le cinquième document, slave cette fois-ci, et contenu dans son PRILOZHENIA, Dmitrievskii nous donne un texte entier de renonciation du Latin à ses propres hérésies. Ce texte prévoit le baptême de ce Latin, baptême exigé aussi par le TREBNIK imprimé de 1651/1652. Cette pratique du baptême des Latins a cessé en Russie avec la réforme de Pierre le Grand au début du XVIIIe siècle.

La question mériterait tout en chapitre, qui naturellement nous amènerait très loin de l'ancien Euchologe constantinopolitain, et c'est la raison pour laquelle nous avons traité la question en appendice, simplement pour signaler les documents cités par Dmitrievskii. (Cf. IST 25).

CONCLUSIONS

Le but de ce travail est purement liturgique; nous ne prétendons que marquer les traces de l'ancienne praxis catéchumé-

4. – *Dionysiou 523*, f. 355v, a.D. 1613 = DMTR 966:
f. 355v: 'Ακολουθία, τυπωθεῖσα εἰς τοὺς ἐκ τῶν λατινικῶν αἱρέσεων ἐπιστρέφοντας τῇ ὀρθοδόξῳ τε καὶ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἡμῶν ὑπὸ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου, τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει συναθρείσης ἐπὶ ἀνατροπῇ καὶ καθαιρέσει τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συστάσεως παρανόμου καὶ ἀθέσμου συνόδου κατὰ 6992 ἔτος.

5. – *Solovkii 1105*, XVIe s. = PRI 89-100:
Иже кто желает истинное святое крещение получити . по началу якоже писано. аще от немець или аще кто от прочих латынскых различных язык приходяй. глаголет сие отрицание и проклятие латынскых иересей. и последи всего отрицаниа и проклятиа. глаголет пред всеми в услышание. Аз [1] имярек иже от латынскыа веры днесь прихожду. ко истинному православному християнскыа непорочныа веры закону преданому от святых апостол. и изложеному святыми отцы и великих всеа вселенныа святых седми соборов...

[1] ТРЕБНИК 1651-2 praemittit tamen: Ведати подобает како достоит подначалом держати приходящих от латынь и от прочих различных ересей хотящих креститися. Cf. PRI 89.

nale qui peuvent encore être observées dans les différents rituels d'admission dans l'Eglise des hérétiques de tout genre. La question historique et canonique de chaque catégorie de convertis ne pouvait pas rentrer dans les limites que nous nous sommes imposées. N'importe quel dictionnaire de Théologie renseignera le lecteur sur ces questions. Nous tenons à signaler ici une publication toute récente de notre ami le professeur D. Salachas [50]; il y étudie la legislation canonique des Conciles de Nicée et Ier de Constantinople, du Synode de Laodicée et des Canons des Apôtres et de Basile (en ajoutant deux chapitres sur la position actuelle de l'Eglise Orthodoxe et de l'Eglise Catholique) sur les hérétiques convertis, C1 C2 C3). Nous renvoyons le lecteur à ce travail et nous passons aux conclusions liturgiques des documents étudiés.

Nous devrions exclure de nos conclusions les catégories C1 C2), puisqu'il s'agissait des chrétiens reçus comme tels, et donc sans baptême ni catéchuménat. Nous en tiendrons compte dans les articles à venir, où nous traiterons la question du baptême en détail. Seule la préparation spirituelle à la renonciation de C1) pourra nous être utile à cette étape de notre étude.

Si nous comparons donc les documents jusqu'ici exposés nous pourrons arriver aux points généraux suivants:

TABLEAU COMPARATIF DES DOCUMENTS EXPOSÉS

1. PRÉPARATION:

a) 15 jours de jeûne: hérétiques à confirmer C1), Manichéens B1$^{III\ bis}$), Sarrasins B1^{VI}),
b) fréquentation des prières du matin et du soir: C1) B1$^{III\ bis}$),
c) étude des psaumes: C1) B1$^{III\ bis}$),
étude du *Pater*: B1$^{III\ bis}$) B1^{VI}),
étude du symbole: C1)? B1$^{III\ bis}$), B1^{VI}).

[50] D. Salachas, *La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici* (= *Uniti nel battesimo, divisi nell'eucaristia?* Atti del III Colloquio Cattolico-Ortodosso, Bari 11-13 Maggio 1981) Nicolaus 9 (1981) 315-347. Pour ce qui est de la renonciation elle-même aux différentes erreurs ou hérésies cf.: G. Ficker, *Eine Sammlung von Abschwörungsformeln*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 27 (1906) 443-464.

11. UNION À L'ÉGLISE DE L'HÉRÉTIQUE À CONFIRMER C1):

a) renonciation devant le bassin (lecture du libellé phrase par phrase, d'abord par le prêtre, puis par le converti), interrogation trinitaire, proclamation du symbole (phrase par phrase),
b) prière [C1:1],
= onction avec le saint chrême, etc. =

11 bis. DÉBUT DU 1er CATÉCHUMÉNAT DU NON BAPTISÉ:

1. MANICHÉENS:
a) renonciation devant le bassin (ut supra): B1$^{III\ bis}$)
= il devient chrétien non baptisé: B1^{III}) B1$^{III\ bis}$) =
b) prière [B1^{III}:1] (dans le baptistère): B1$^{III bis}$),
bb) selon COI: prière B1^{V}) (= [B1^{III}:1]) pour tout hérétique qui doit être baptisé (de la catégorie C3).

2. JUIFS:
a) renonciation devant l'église (aux portes de l'église?) (lecture du texte par le prêtre et répétition phrase par phrase par le converti): B1^{II}),
= il devient chrétien non baptisé: B1^{II}) =

3. MELCHISÉDÉCHÉENS:
a) renonciation et proclamation du symbole: C5).

4. SARRASINS:
a) renonciation devant le bassin baptismal (lecture par le prêtre et par le converti ut supra): B1^{VI}),
b) récitation d'une prière dont le texte n'est pas indiqué: B1^{VI}).

5. PAÏENS:
a) prière à genoux devant la porte de l'église; le nom du candidat est écrit sur le livre des catéchumènes: B1^{IV}).

111. DÉBUT DU 2^{d} CATÉCHUMÉNAT ET BAPTÊME:

1. MANICHÉENS:
c) le lendemain: entrée au catéchuménat par la prière des catéchumènes enfants: B1^{III}); par [B2:1]: B1$^{III\ bis}$),

d) le lendemain: BI$^{III\ bis}$); dans la suite: BI^{III}): exorcismes,
e) séjour dans l'église et écoute de l'Ecriture: BI$^{III\ bis}$),
f) par la suite, le baptême: BI^{III}) BI$^{III\ bis}$).

2. JUIFS:

c) le lendemain entrée au catéchuménat par la prière des catéchumènes enfants (vraisemblablement comme pour les Manichéens): BI^{II}),
d) dans la suite: prières des exorcismes: BI^{II}),
e) on continue tout ce qui est prescrit: BI^{II}),
f) par la suite: le baptême: BI^{II}).

3. SARRASINS:

c) le lendemain entrée au catéchuménat: BI^{VI}),
d),e),f) « et le reste »: BI^{VI}).

Si maintenant nous établissons une comparaison entre les différents éléments de chaque rituel, nous pouvons constater qu'il y a une interdépendance certaine, entre les différents documents; pourtant chacun d'eux conserve son autonomie propre. La logique de ces dépendences mutuelles et aussi l'autonomie des documents n'est pas toujours évidente cependant. Voici quelques remarques:

La partie I) ou de préparation à la renonciation (jeûne, textes à apprendre, etc.) manque dans le rituel des Juifs, des Melchisédéchéens et des païens. Nous pensons qu'elle devait exister dans le cas des Juifs et des Melchisédécéens, d'autant plus que ces derniers devaient réciter le symbole déjà au moment de la renonciation; la renonciation des Juifs elle-même présuppose la connaissance des principales vérités de la foi, notamment celles de l'Incarnation du Verbe.

Dans la partie II), que nous avons appelée « premier catéchuménat », nous trouvons une renonciation ou abjuration de l'erreur d'origine devant les fonts baptismaux dans les cas des hérétiques de la catégorie CI), chose fort logique, puisqu'ils étaient reçus dans l'Eglise comme des baptisés. Cette pratique est moins compréhensible lorsqu'elle est appliquée aux Manichéens et aux Sarrasins, qui eux devaient encore devenir catéchumènes; la renonciation devant le bassin baptismal n'était pas pratiquée dans les cas de Juifs et vraisemblablement dans

celui des Melchisédéchéens et cela était tout à fait raisonnable; la renonciation des Juifs avait lieu aux portes de l'église.

Au moment de la renonciation la plupart des rituels sont d'accord dans l'affirmation que le converti « devient chrétien » et qu'il est comparable aux enfants des chrétiens, non encore baptisés. C'est un point important dans la compréhension du mystère de l'appartenance à la foi chrétienne déjà par l'intention, aussi bien des adultes convertis, que des parents des tout petits enfants incapables d'avoir cette intention.

Nous avons affirmé au debut de cet article, et nous le verrons dans les articles suivants, que le baptême dans la Constantinople des siècles après l'iconoclasme était conféré en principe aux enfants ayant l'âge de raison.

A ce moment, dans nos rituels (et précisément dans celui des Manichéens, de tout hérétique à baptiser (selon COI), des Sarrasins et des païens), se place une prière qui, d'après nous, correspond à celles du 8e et du 40e jour après la naissance des enfants des familles chrétiennes. Il n'y a aucune allusion à cette prière dans les rites des Juifs et des Melchisédéchéens. Par analogie nous pourrions supposer qu'elle existait dans ces deux cas aussi.

La partie III) correspond (textuellement dans le cas des Manichéens et explicitement dans le cas des Juifs) au début du seul catéchuménat cité par les rites du baptême et qui était celui qui conduisait directement au baptême. Dans les litanies pour les catéchumènes de la liturgie des Présanctifiés — mais aussi de l'ancienne *Tritoekti* — (OCP 47, 1981, 339 et 43, 1977, 78) il s'agit des « catéchumènes qui se préparent à la sainte illumination », tandis que les litanies des catéchumènes de chaque liturgie de l'année est destinée aux catéchumènes « à long terme ».

L'importance liturgique de cette partie III) se trouve dans les délais. Le lendemain du jour de la renonciation où les convertis « devenaient chrétiens », ils étaient joints aux catéchumènes (se préparant à la sainte illumination); le jour suivant, ou dans la suite selon BI^{III}), on récitait sur eux les exorcismes (et nous verrons qu'ils étaient répétés même huit ou dix fois (cf. *Laura* 31, f. 146 = DMTR 630, supra note 23); plus tard, dans le rituel des Manichéens, le converti fréquentait l'église et écoutait la lecture de la Bible. Dans le rituel des Juifs on parle génériquement de faire tout ce qu'il faut avant d'être baptisé.

Malgré les silences de certains des documents présentés, si nous voulons faire un schéma général, nous pouvons supposer que l'*iter* était pareil pour tous les cas:

I.: une préparation de 15 jours de jeûne, avec apprentissage d'un minimum de textes et dans certain cas, la fréquentation des prières du matin et du soir;

II.: une renonciation ou abjuration à la propre erreur ou hérésie, avec une prière de début du premier catéchumenat qui pouvait durer aussi longtemps que cela était jugé nécessaire; rien ne pressait, car le converti était déjà considéré comme chrétien au moment de sa renonciation;

III.: un catéchuménat intensif menant au baptême dans une période de temps plutôt courte. A ce moment-là les convertis étaient assimilés en tout aux catéchumènes ordinaires, c.-à-d., aux enfants des familles chrétiennes, qui se préparaient au baptême pendant quelques semaines.

Quant à l'époque des différents documents analysés, nous pouvons avancer l'hypothèse que les rites C1 C2 C3), se trouvant déjà dans BAR, sont antérieurs à l'iconoclasme, tandis que les autres rites (des Manichéens, des Juifs, etc.) doivent être postérieurs à l'iconoclasme. Sans trop vouloir faire des hypothèses, ils pourraient être contemporains de la *Diataxis* du patriarche Méthode pour la reconciliation des renégats, D), et donc de l'année 843 environ. La plupart des euchologes traitent ensemble le rite D) et les rites que nous venons de proposer.

Nous étudierons le rite D) après le baptême, avec les rites de pénitence.

Le but de cet article était de déblayer le terrain pour une meilleure compréhension de l'*iter* catéchuménal qui sera étudié sous un nouveau point de vue dans les articles suivants.

Piazza della Pilotta 4
00187 Roma

Miguel ARRANZ S.J.

OCP 49 (1983) 91-129

The Koinonicon of the Byzantine Liturgy: An Historical Study (1)

I. INTRODUCTION

In the history of liturgical development, the communion rite is one of the so-called "soft spots" of the eucharistic liturgy (2). Together with the entrance and the preparation of the gifts for

(1) List of published works cited in abbreviated form in the notes:

CONOMOS, *Communion Chants* = D. CONOMOS, *Communion Chants in Magna Graecia and Byzantium, Journal of the American Musicological Society* 33 (1980) 241-63.

LECLERQ, *Communion* = H. LECLERQ, *Communion, Rite et antienne de la, DACL* III/2, 2427-36.

LEEB, *Gesänge* = H. LEEB, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)* (= *Wiener Beiträge für Theologie* 28) Vienna 1970.

MATEOS, *Célébration* = J. MATEOS, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (= OCA 191) Rome 1971.

MATEOS, *Typicon* I, II = ID., *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix nº 40, Xᵉ siècle. Introduction, texte critique, traduction, et notes*, I: (= OCA 165) Rome 1962; II: (= *OCA* 166) Rome 1963.

TAFT, *Great Entrance* = R. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= OCA 200) Rome 1975.

TAFT, *Liturgies* = ID., *How Liturgies Grow. The Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy"*, OCP 43 (1977) 355-78.

TAFT, *Pontifical Liturgy* I, II = ID., *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060*, I: OCP 45 (1979) 279-307; II: OCP 46 (1980) 89-124.

VAN DE PAVERD, *Messeliturgie* = F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messeliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (= OCA 187) Rome 1970.

(2) TAFT, *Liturgies*, p. 357. My thanks to Robert Taft, S.J., for his help in the preparation of this paper for publication.

the eucharistic celebration, the communion is a non-verbal activity that has developed ceremonially and has attracted psalmody and prayer to accompany and conclude the ceremonial action. As Robert Taft has observed in an essay on the growth of the Byzantine liturgy, "what could be more natural than to develop the ceremonial of these actions [introit, preparation of gifts, and communion], cover them with chants, and add to them suitable prayers? For one of the most common phenomena in later liturgical development is the steadfast refusal to let a gesture speak for itself" (3).

Like the Roman *antiphona ad communionem* (or *communio*) and parallel chants in other traditions, the koinonicon (κοινωνικόν) or communion chant of the Byzantine liturgy accompanies with words and music the ceremonial action of the communion rite. Its original shape has been reconstructed by Taft in his recent studies (4), but as yet no one has examined the earlier evidence, especially in the 10th-century Typicon of the Great Church (Hagia Sophia), with a view to filling out the history of this liturgical unit: how it was executed, which psalms made up its repertory, and how this repertory developed. I propose to do this in the following pages. But first let us look briefly as the koinonicon as it is used today.

II. The koinonicon in the contemporary Byzantine liturgy (5)

In contemporary usage, the koinonicon is generally a psalm verse with a triple alleluia sung immediately after the exclamation "Holy things for the holy!" and its response, "One is holy, one is Lord, Jesus Christ, to the glory of God the Father! Amen" (6).

(3) *Ibid.*, p. 357.

(4) Taft, *Liturgies*, pp. 376-77; *Pontifical Liturgy* II, 119-22; and *The Structural Analysis of Liturgical Units. An Essay in Methodology*, *Worship* 52 (1978) 326-29.

(5) These comments will apply to both the Liturgy of St. John Chrysostom and the Liturgy of St. Basil, which do not differ at the communion rite except in the text of the prayers.

(6) Brightman, p. 393, 11 ff.

While the faithful or a choir sing the koinonicon, the priest and a deacon at the altar in the sanctuary perform the manual acts (fraction, commixture, and zeon) in preparation for communion and communicate themselves amidst a series of accompanying prayers and devotions (7). In order to cover these actions, it is sometimes necessary to repeat the alleluia or to supplement the koinonicon with other hymns that are not an official part of the rite (8). In any case, the koinonicon is completed before the priest or deacon invites the faithful to receive communion with the call: "Approach with fear of God, with faith, and with love!" (9)

As part of the proper, the koinonicon varies according to the day of the week or the feast being celebrated. In a very few cases, a verse from the New Testament or a short poetic composition replaces the psalm verse, and these, too, conclude with the alleluia. The extensive repertory of koinonica in contemporary usage — twenty-six in all — is laid out in a recent article by Dimitri Conomos (10). I will not duplicate his work, since our principal concern here is not present usage but the history that led to it.

III. The koinonicon in the 10th-century Typicon of the Great Church

After a brief but invaluable reference in the *Chronicon Paschale* for the year A.D. 624 (11), the 10th-century Typicon of the Great Church (12) is the first Byzantine source to provide any information about the koinonicon. The Typicon is a combination Kanonarion-Synaxarion with basic directions for carrying out all the cathedral services of Constantinople according to

(7) *Ibid.*, p. 393, 21 ff.

(8) C. Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom*, Allendale, N.J. 1971, p. 668.

(9) Brightman, p. 395, 38 ff.

(10) Conomos, *Communion Chants*, pp. 245-48, table 1. Cf. Id., *Psalmody in the Communion Cycle*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 25 (1981) 35-62, 95-122.

(11) PG 92, 1001. We will look at this evidence late in the essay.

(12) Critical edition: Mateos, *Typicon* I, II, cited hereafter in the body of this essay by volume and page number only.

the rite of the Great Church [13]. These rubrics specify the propers for the hours of cathedral prayer and the eucharist through the course of the Constantinopolitan church year. The koinonicon, listed among the propers of the eucharistic liturgy following the indication of the Gospel reading, is ordinarily a psalm verse, but occasionally the Typicon appoints a New Testament verse or a non-scriptural poetic composition. Only the *incipits* of the koinonica are cited in the Typicon, with two exceptions: the koinonicon of the Transfiguration (Aug. 6; I, 362) and for the new koinonicon of Holy Saturday (II, 90). In these two full citations, we can see that the koinonicon generally ended in alleluia [14].

[13] Here is a complete definition by M. ARRANZ, *L'office de l'Asmatikos Hesperinos* (« *vêpres chantées* ») *de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 44 (1978) 401: "Le mot « *typikon* » est un terme assez conventionnel et d'origine surtout monastique; on connait bien les *typika* « *de fondation* » des monastères; ces *typika* sont les règlements, plus canoniques que liturgiques, donnés aux monastères par leurs fondateurs. Dans le cas du « *typikon* » de la Grande-Eglise il s'agit à proprement parler d'un ouvrage double: *Synaxarion-Kanonarion* (ou encore mieux *Kanonarion-Synaxarion*), qui peut se présenter comme l'appendice d'un lectionnaire: *Prophîtologion*, *Praxapostolos* (Actes des Apôtres et Epîtres) ou Evangéliaire; ou bien comme un volume séparé, mais toujours dépendant des lectionnaires.

Le *Kanonarion* (ou *kanôn* des lectures) est avant tout un indice des péricopes bibliques qui se lisent à la messe ou à l'office tout au long de l'année, depuis Pâques jusqu'au Samedi-Saint. Le *Synaxarion* lui, comprend le cycle des douze mois depuis le 1 septembre jusqu'au 31 août: c'est aussi le calendrier officiel de l'Eglise byzantine.

En même temps que la référence biblique, le *Kanonarion* comme le *Synaxarion*, nous offrent d'autres éléments importants de la célébration du jour donné: d'abord les versets psalmiques du *prokeimenon* et de l'*Alleluia* (le *Praxapostolos*) mais aussi d'autres morceaux poétiques comme les tropaires, ainsi que les rubriques des cérémonies, les jours où l'on a une célébration festive ou pénitentielle qui sort du schéma ordinaire de chaque jour. Ceci est surtout valable pour les « *typika* » de type cathédrale, car les *typika* liturgiques des différentes traditions monastiques possèdent déjà des chapitres systématiques".

[14] When the alleluia is not included in the koinonicon entry of the Typicon, we can assume that the whole verse of the koinonicon has not been cited and that we are dealing with an *incipit*. In most instances this is apparent, e.g., Pentecost Sunday (II, 138) and Sept. 14, the Exaltation of the Cross (I, 32).

While references to the koinonicon are abundant in the Typicon and much can be learned concerning the variations of the koinonicon throughout the church year, the nature of the Typicon itself restricts our knowledge about the koinonicon:

1) Designed to regulate the cathedral services of the capital, centered in the churches served by the clergy of Hagia Sophia (H. Sophia, H. Eirene, Chalkoprateia, H. Theodoros of Sphorakios), the Typicon of the Great Church does not provide any liturgical evidence for what koinonica might have been used at liturgies in the various chapels and monasteries of the city, except on city-wide stational feasts, which involved the patriarch and his clergy.
2) The Typicon does not provide rubrics for the execution of the koinonicon.
3) Only the *incipits* of the koinonica are cited, with the two exception we have noted.

It is especially this paucity of evidence concerning the execution of the koinonicon that limits any description of its use in the 10th century. Does the koinonicon verse bear some relation to the psalm that formerly was an integral part of the communion chant? [15] And if so, was the psalm fixed or do the variable koinonica indicate a variation in the communion psalm as well? The 9th/10th-century codex *Patmos 266*, the earliest extant manuscript of the Typicon [16], says that the psalmists sang the koinonicon (οἱ ψάλται τὸ κοινωνικόν; I, 258), but how they sang it and whether the people took part in its execution is not evident. Nor does the Typicon say precisely when the koinonicon was sung. Its name and placement as the last of the eucharistic propers shows that it was part of the communion rite; more than that we do not know.

In summary, the koinonicon in the 10th-century Typicon is generally a psalm verse with concluding alleluia, sung by the psalmists at the communion rite. We will return to the questions

[15] MATEOS, *Typicon* II, 301 (Index liturgique), gives this definition of the koinonicon: "verset, ordinairement psalmique, qui sert de répons au psaume de communion".

[16] See MATEOS, *Typicon* I, v. The principle manuscript for Mateos' edition is codex 40 of the Monastery of the Holy Cross at Jerusalem, 10th/11th century; see *Typicon* I, iv.

raised about the psalmody at communion, the execution of the koinonicon, and its exact place in the communion rite, when we examine earlier evidence for the koinonicon.

The Repertory of Koinonica and its Development

From the koinonicon texts in the Typicon of the Great Church, I shall attempt:

1) to establish the pattern of usage for each koinonicon — to what feasts or seasons of the church year is it assigned?
2) to extract what this data tells us about the historical development of the koinonicon and its usage.
3) to note the relation of each koinonicon to present-day usage [17].

The Earliest Stratum of Koinonica

The Koinonicon of the Liturgy of the Presanctified

1. Psalm 33:9

Γεύσασθε καὶ ἴδετε [ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος, ἀλληλούια]. [18]
Taste and see that the Lord is good: alleluia.

There is much early evidence for the use of this verse (and sometimes the whole of Ps. 33) at communion throughout the Christian East and West [19]. Its appropriateness as a koinonicon results from the strong image of tasting and seeing the Lord in the eucharist and also from the word play on χρηστός-Χριστός, which ties communion to the ancient confession that Christ is Lord [20].

In the Typicon, as in present-day usage, Ps. 33:9 is used with the Liturgy of the Presanctified. This liturgy, which combines the office of vespers with communion from the reserved sacrament, culminated days of fasting. The Typicon specifically prescribes Ps. 33:9 as the koinonicon at the Presanctified Liturgy for Wednesday of Cheesefare Week (II, 6), Monday of the first week of Lent (II, 14), and Friday of Holy Week (II, 82), as well as for a commemoration in the cycle of immovable feasts that falls in Lent (Mar. 17; I, 250) [21]. It is evident from the explanatory note at the head of the entry for Monday of the first week of Lent that this liturgy with its koinonicon was also used on other weekdays throughout the Lenten season (II, 10), though the Typicon does not specify which. The Typicon also mentions three other Lenten celebrations of the Liturgy of the Presanctified; Friday of Cheesefare Week (II, 8), Mar. 9 (when it falls on a fast day; I, 246), and Mar. 24 (I, 252) [22]. Although the koinonicon is not identified in these entries, we can presume the use of Ps. 33:9. In addition to these days of Lenten fasting, the Liturgy of the Presanctified with its koinonicon was used on Wednesday

(17) CONOMOS, *Communion Chants*, pp. 245-48, table 1, has been consulted as a guide to contemporary usage.

(18) I follow the LXX numbering of the psalms in accordance with Byzantine practice. Where the Typicon provides only the *incipit* of the koinonicon, I have used the table in CONOMOS, *Communion Chants*, pp. 245-48, for the full Greek text. I have added the concluding alleluia except to the koinonica for Holy Thursday and Easter Week. According to CONOMOS, p. 245, the 13th-century manuscripts containing musical settings of the koinonica do not provide a concluding alleluia in these two instances. The bracketed portions of each koinonicon are not attested anywhere in the Typicon: e.g., Ps. 33:9 is cited either Γεύσασθε καὶ ἴδετε or simply Γεύσασθε, never in full.

(19) See the survey of evidence by H. LECLERQ, *Communion*, cols. 2427-36; also J. A. JUNGMANN, *The Mass of the Roman Rite*, New York 1955, II, 392-93 and LEEB, *Gesänge*, pp. 124-27.

(20) LEEB, *Gesänge*, p. 133; on the χρηστός - Χριστός reading of this verse, see F. J. DÖLGER, *Icthys*, Münster 1922, II, 493.

(21) In his index, MATEOS appears to have overlooked his earlier judgment that this last entry includes a Liturgy of the Presanctified; cf. *Typicon* I, 251, n. 2, and II, 301 (index liturgique). The Typicon refers to ἡ Θεία λειτουργία καὶ μυσταγωγία (the technical term for the eucharistic liturgy) in the morning, then after vespers on the same day cites Ps. 33:9 as koinonicon. According to R. Taft, this means that there was a complete eucharist in the morning and a Presanctified communion after vespers for those fasting. The provision for tierce-sext (τριτοέκτη) shows that it was indeed a fast day. Thus, Mateos is correct in his note. For further information on the offices of tierce-sext and of the Presanctified Gifts, see M. ARRANZ, *Les prières presbytérales de la Tritoekti de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 43 (1977) 70-93, 335-354; ID., *La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 47 (1981) 332-388, and the literature cited there.

(22) For this last entry, see MATEOS, *Typicon* I, 253, n. 2, and II, 302 (Index liturgique).

and Friday fasts throughout the year (II, 188) ([23]). In summary, the evidence from the Typicon indicates that Ps. 33:9 was the fixed koinonicon of the Presanctified Liturgy, which was celebrated on fast days throughout the year.

The Primitive Fixed Koinonicon of the Divine Liturgy?

2. Psalm 148:1

> Αἰνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν, [ἀλληλούια].
> *Praise the Lord from the heavens: alleluia.*

The predominant place of Ps. 148:1 in the 10th-century Typicon during the season of Easter, at Pentecost, and at other major feasts and vigils, and its contemporary designation as the koinonicon for Sundays and certain vigils, suggest that this koinonicon has played a central role in the history of the Byzantine liturgy.

Apart from its association with the Easter season in the Typicon, Ps. 148:1 serves as the koinonicon in two other notable patterns. First of all, it is the koinonicon for a number of non-paschal vigils and feasts: the Exaltation of the Cross (Sept. 14; I, 32), the feast of the Archangel Michael (Nov. 8; I, 94), and the Vigils of Christmas (Dec. 24; I, 154) and Theophany (Jan. 5; I, 182). Each of these celebrations reaches back into the origins of the Byzantine calendar. Moreover, Ps. 148:1 also serves as the koinonicon for feasts of the dedication of churches (II, 186), including that of the Great Church (Dec. 23; I, 146), and also for the Dedication of Constantinople (May 11; I, 290). Again it would appear that we are dealing with a relatively early stratum of feasts in the Byzantine calendar.

Especially significant, however, is the place of Ps. 148:1 as the koinonicon during the Easter season. It is specifically ap-

([23]) MATEOS, *Typicon* II, 189, n. 1. Tenth-century Byzantine practice seems to have followed the traditional pattern, which designated Wednesdays and Fridays as days of fast. For these days, the Typicon provides some special readings concerning the cross and indicates that either the Liturgy of the Presanctified or a complete liturgy can be celebrated, (II, 188).

pointed for Holy Saturday (II, 90), the second Sunday of Easter (Antipascha, the culmination of the Easter octave; II, 108), and the Sunday of Pentecost (II, 138). In addition to these all-important days in the Easter cycle, the Typicon also designates this verse as the koinonicon for Monday of the second week after Easter (II, 110), and here we find some indication of the total extent of the usage of Ps. 148:1 as a koinonicon in the Byzantine calendar. In a note, the Typicon explains how the order for this Monday sets a pattern for the rest of Easter and even for the time outside the paschal season:

> Jusqu'à la Pentecôte on chante chaque jour ⟨à l'orthros⟩ le *Benedicite*: ⟨entre l'orthros et la Liturgie⟩ on fait une lecture de l'apôtre et, à la Liturgie, ⟨on dit⟩ les antiphones comme il est écrit ci-dessus: *pss* 91, 92 et 94, selon l'ordo. En dehors des jours du temps pascal on dit les mêmes psaumes aux antiphones de la Liturgie, sauf aux fêtes importantes. En un mot, la Liturgie entière se célèbre selon l'ordo de ce lundi, sauf les lectures des Actes et de l'Evangile. (II, 110-111)

The note indicates that the order for this day is to be followed throughout the remaining days of Easter and indeed throughout the year except for major feasts. The rubric mentions only the antiphons (Pss. 91, 92, and 94), but it would appear to apply to Ps. 148:1 as the koinonicon, too, because the Typicon appoints no koinonicon for all but a few of the remaining days of Easter (II, 112-138) and none for most Saturdays and Sundays (see before and after the Exaltation of the Cross; I, 26, 34 / before and after Christmas; I, 134, 160-162 / before and after Theophany; I, 172, 188 / the period of preparation for Easter; II, 2-56 / the weeks after Pentecost; II, 146-166). Indeed the designation of Ps. 148:1 as the koinonicon for the Sunday of Carnival (II, 2), the Sunday of Cheesefare (II, 10), and the Saturday of Lent VI (II, 64) may point to the fact that it was generally used for Saturdays and Sundays. Furthermore, there are a number of other days throughout the year for which no koinonicon is appointed in the Typicon and for which some commonly-used koinonicon such as Ps. 148:1 must have served ([24]).

([24]) Sept. 1 (I, 10); Nov. 14 (I, 102); Nov. 20 (I, 108); Dec. 4 (I, 122); Feb. 11 (I, 230); Wed. after All Saints (II, 146).

This somewhat meager but nonetheless suggestive evidence indicates that Ps. 148:1 was the most common koinonicon for the Divine Liturgy in 10th-century Byzantine usage, particularly predominant in the season of Easter and on Saturdays and Sundays throughout the year. As a general ascription of praise to the Lord, it seems well-suited for this purpose. Moreover, its association with ancient feasts and vigils, as well as with Saturdays and Sundays, suggests that Ps. 148:1 is a koinonicon of some antiquity in the Byzantine liturgy. This interpretation of the evidence from the 10th-century Typicon points to a more general conclusion: that Ps. 148:1 may well be the primitive fixed koinonicon of the Byzantine liturgy.

If this is the case, then we must ask why Ps. 148:1 is no longer the koinonicon on Easter Day, the feast of feasts, and throughout the first week of Easter. The koinonicon appointed for these days in the Typicon (II, 94, 96, 98, 100) (25) is the chant:

3. Σῶμα Χριστοῦ

Σῶμα Χριστοῦ [μεταλάβετε, πηγῆς ἀθανάτου γεύσασθε]. (26)
Receive the body of Christ, taste the immortal source.

To this day, Σῶμα Χριστοῦ remains the koinonicon of Easter Week and is used throughout the paschal season. It is not a psalm verse but a poetic composition. Such non-scriptural compositions are generally a sign of later developments in the liturgy (27), and it is my hypothesis that sometime before the 10th century Σῶμα Χριστοῦ replaced an earlier psalm verse, probably Ps. 148:1, as the koinonicon for Easter Sunday and the following week. The presence of Ps. 148:1 as the koinonicon of Antipascha, the octave of Easter, is strong evidence for this possibility.

(25) See especially the note within the entry for Easter Sunday: "Les mêmes antiphones, le *Vous qui avez été baptisés*, et le koinonicon: *Recevez le Corps du Christ*, se chantent jusqu'au samedi du Renouveau comme au dimanche de Pâques".

(26) The manuscript tradition does not support the use of the alleluia with Σῶμα Χριστοῦ; see Conomos, *Communion Chants*, p. 245.

(27) See Taft, *Great Entrance*, pp. 112-16; also Leeb, *Gesänge*, pp. 131-32.

This poetic composition probably replaced Ps. 148:1 in order to vary the koinonicon and give it greater specificity — a tendency evident from changes in usage documented by the Typicon itself. In three instances the Typicon designates Ps. 148:1 as "the ancient koinonicon" in contrast to "the new koinonicon" (κοινωνικόν, τὸ μεν ἀρχᾶιον · . . . τὸ δὲ νέον; II, 108). In each case, the new koinonicon appointed for the feast is specific to that day and remains the koinonicon for the feast in contemporary usage. On Holy Saturday (II, 90), the new koinonicon in place of Ps. 148:1 is a poetic composition based upon:

4. Psalm 77:65

Ἐξηγέρθη ὡς ὁ ὑπνῶν κύριος καὶ ἀνέστη σώζων ἡμᾶς, ἀλληλούια.
The Lord awoke as one who sleeps, and has risen to save us: alleluia.

The new koinonicon for Antipascha, the second Sunday of Easter, (II, 108) is:

5. Psalm 147:1

Ἐπαίνει, Ἱερουσαλήμ, [τὸν κύριον · αἴνει τὸν Θεὸν σου, Σιών, ἀλληλούια].
Praise the Lord, O Jerusalem, praise your God, O Zion: alleluia.

The new koinonicon of Pentecost Sunday (II, 138) is:

6. Psalm 142:10b

Τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθόν, κύριε, ὁδηγήσει [με ἐν γῇ εὐθείᾳ, ἀλληλούια].
Your good Spirit, O Lord, will lead me into a righteous land: alleluia.

In each case, the new koinonicon replaces Ps. 148:1 with a verse that clearly calls to mind the particular commemoration of the day: for Holy Saturday, the Resurrection; for Pentecost, the gift of the Holy Spirit; for Antipascha, the post-Resurrection

events in Jerusalem. Finally, it is noteworthy that this terminology of "ancient" and "new" koinonicon is used in relation only to Ps. 148:1, which further calls attention to the special place and antiquity of this koinonicon.

Two further examples relating to Ps. 148:1 confirm this development toward greater variation and specificity in the use of the koinonicon. On Sept. 14, the Exaltation of the Cross, (I, 32) two koinonica are listed, the first being Ps. 148:1, and "another" (ἄλλο):

7. Psalm 4:7

> Ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου, [κύριε, ἀλληλούια].
>
> *The light of your face is marked upon us, O Lord: alleluia.*

This second koinonicon, which is more specific to the Exaltation of the Cross and which is still used for this feast (as well as for the adoration of the cross on the third Sunday in Lent and for ferial Fridays, in honor of the cross), is an alternative to the more common and undoubtedly older Ps. 148:1. A similar pattern can be observed in the Typicon's entry for the feast of the Archangel Michael, Nov. 8, (I, 94). Here the alternative (ἕτερον κοινωνικόν) to Ps. 148:1 is:

8. Psalm 103:4

> Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους ἀυτοῦ [πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον, ἀλληλούια].
>
> *He makes his angels like the winds and his ministers like a flaming fire: alleluia.*

Again the alternative to Ps. 148:1 is more specific to the feast being celebrated, and it continues in use to the present day on the feast of the Archangel Michael and as the koinonicon for ferial Mondays, in honor on the angels.

The conclusion from all of these examples of development relative to Ps. 148:1 is two-fold. First, there is a tendency toward variation in the Byzantine koinonicon to make it better represent the specific commemoration of the day on which it is

used. Second, Ps. 148:1 clearly belongs to an older stratum of koinonica. Because of its pervasiveness throughout the year and its association with major feasts of the Byzantine calendar, particularly Easter, we can further conclude that Ps. 148:1 may well be the primitive fixed koinonicon of the Byzantine Divine Liturgy.

The Koinonicon of the Theotokos

9. Psalm 115:4

> Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι [καὶ τὸ ὄνομα κυρίου ἐπικαλέσομαι, ἀλληλούια].
>
> *I will lift up the cup of salvation and call upon the name of the Lord: alleluia.*

The use of this koinonicon in the 10th-century Typicon of the Great Church shows it to be the common koinonicon for feasts and commemorations of the Theotokos. In contemporary usage, it is still the koinonicon on feasts of the Theotokos as well as on ferial Wednesdays, when she is always honored. In the Typicon, this psalm verse is appointed as the koinonicon for all the feasts of the Theotokos: her Nativity (Sept. 8; I, 20), her Presentation (Nov. 21; I, 110), the Presentation of Christ (Feb. 2; I, 224), the Annunciation (Mar. 25; I, 254), and her Dormition (Aug. 15; I, 372). The Typicon also designates this koinonicon for both the anniversaries of churches dedicated to the Theotokos, such as the Dedication of the Sanctuary of Chalkoprateia (Dec. 18; I, 138), and the deposition of relics associated with her, such as the Deposition of the Belt of the Theotokos at Chalkoprateia (Aug. 31; I, 386). Furthermore, because the city of Constantinople was dedicated to the Mother of God and she interceded for its safety, the koinonicon of the Theotokos was also appointed for days commemorating deliverance from earthquakes and enemy attacks. For example, Ps. 115:4 is the koinonicon for the liturgy of Jan. 26 (I, 212), the commemoration of an earthquake that took place during the reign of Theodosius II (Jan. 26, 450 A.D.), which was celebrated at a sanctuary in the city dedicated to the Mother of God. Similarly, the koinonicon of the Theotokos is appointed for June 25 (I, 320), which according

to the Typicon is the day that commemorated the assistance of Christ against a siege of the Saracens (June 25, 677 A.D.) through the intercession of the Theotokos. The liturgy of this day was celebrated in a church dedicated to her. In this same pattern, the Divine Liturgy of the Indiction (Sept. 1; I, 8), the Byzantine New Year and an important civil holiday, took place in the Chalkoprateia with Ps. 115:4 appointed as the koinonicon. As the troparion of the feast of the founding of the city (May 11; I, 286) proclaims, Constantinople was indeed "the City of the Theotokos" (τῆς Θεοτόκου ἡ πόλις). The use of Ps. 115:4 as the koinonicon of the Theotokos makes its own testimony to this declaration throughout the liturgical year.

10. Psalm 131:13

> Ἐξελέξατο κύριος [τὴν Σιών, ἡρετίσατο αὐτὴν εἰς κατοικίαν ἑαυτῷ, ἀλληλούια].
> *The Lord has elected Zion; he has chosen her for his own habitation: alleluia.*

The Typicon gives this koinonicon as an alternative (ἄλλο) to Ps. 115:4 for the feast of the Annunciation (Mar. 25; I, 254), where it still serves in contemporary usage. So we observe again the tendency toward variation and specificity in the use of the koinonicon, a sign that Ps. 115:4 is part of an older stratum of koinonica. The image in Ps. 131:13 of God choosing to make Zion his dwelling is most appropriate to this feast of the Theotokos. Indeed much of the psalm, particularly verses 11-18, calls to mind the typology or the Annunciation. The suitability of these verses suggests the use of more than one verse of psalmody at some point in the history of the koinonicon — a question to which we shall return.

The Koinonicon of the Saints

11. Psalm 32:1

> Ἀγαλλιᾶσθε, δίκαιοι, [ἐν κυρίῳ, ἀλληλούια].
> *Rejoice in the Lord, O you righteous: alleluia.*

In the Typicon, Ps. 32:1 is the common koinonicon for the feasts of saints. It is appointed for commemorations of martyrs (e.g.: Sept. 2; I, 10 / Oct. 2; I, 58 / Dec. 20; I, 140), miracle workers (e.g.: Nov. 1; I, 86), apostles (e.g.: Oct. 1; I, 56 / Oct. 6; I, 62 / June 29; I, 326), bishops (e.g.: Dec. 6; I, 124 / May 12; I, 290), ascetics (e.g.: Dec. 5; I, 122); the Conception of John the Baptist (Sept. 23; I, 42), his Nativity (June 24; I, 318), and his feast day (Jan. 7; I, 190); Joachim and Anna (Sept. 9; I, 22 / also Sat. after Pentecost; II, 142); and All Saints (the first Sun. after Pentecost; II, 146). In all, the Typicon assigns Ps. 32:1 to approximately a hundred days in the Byzantine calendar. Today this koinonicon continues to serve a number of saints' days.

Here, too, there is clear evidence in the Typicon of the tendency to replace an older common koinonicon with newer ones more specific to the feast being celebrated. Several of the apostles' feasts are assigned:

12. Psalm 18:5

> Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν [ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν, ἀλληλούια].
> *Their voice has gone out into all the earth, and their words to the ends of the world: alleluia.*

Six of the seven times that it appears in the Typicon (Sept. 26; I, 48 / Oct. 6; I, 62 / Nov. 16; I, 106 / Nov. 30; I, 118 / May 8; I, 284 / June 29; I, 326), this koinonicon of the apostles is listed as the alternative (ἕτερον, ἤ, καί, ἄλλο) to Ps. 32:1, the common koinonicon of the saints. For example, on the feast of the Apostle Andrew (Nov. 30), the Typicon first gives Ps. 32:1 as the koinonicon and then Ps. 18:5 as another (ἄλλο). Only on the feast of the Apostle and Evangelist Luke (Oct. 18; I, 70) does the Typicon give Ps. 18:5 as the sole koinonicon.

Once again, as we observe the tendency toward variation and specificity in the development of the koinonicon, we can identify a part of the older stratum of koinonica in Byzantine usage. In this case, the older common koinonicon of the saints, Ps. 32:1, gives way to a new koinonicon of the apostles, Ps. 18:5, better suited to the particular commemoration of the apostles' feasts because of its image of the apostolic witness spreading throughout the world. In contemporary usage, Ps., 18:5 is the

koinonicon for feasts of the apostles and is assigned to ferial Thursdays, their day in the weekly cycle.

13. Psalm 111:6b

Εἰς μνημόσυνον [αἰώνιον ἔσται δίκαιος, ἀλληλούια].
The righteous shall be in everlasting remembrance: alleluia.

In one instance (Dec. 6; I, 124), the Typicon gives this koinonicon as an alternative (ἤ) to Ps. 32:1 [28], again demonstrating the tendency toward variability and specificity. The Typicon generally appoints Ps. 111:6b for feasts commemorating bishops and archbishops, particularly those of Constantinople. Thirteen out of the sixteen times that it appears in the Typicon, it is designated for the commemorations of either a bishop or an archbishop. For example, it is appointed for the liturgy of Nov. 13 (I, 100), the day commemorating the exile of John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, whose *dies natalis* (Sept. 14) is overshadowed by the Exaltation of the Cross. The three times that Ps. 111:6b is used for commemorations other than saints of the episcopacy, two are days commemorating ascetics (Jan. 20; I, 204 / Jan. 28; I, 214), and one a theologian (Jan. 25; I, 210). Today Ps. 111:6b is still used for the feasts of bishops and a variety of other saints. It has achieved particular association with the feasts of John the Baptist, displacing Ps. 32:1, and is designated as the koinonicon for ferial Tuesdays, his day in the weekly cycle.

The Remaining Koinonica

There are a number of koinonica in the 10th-century Typicon for which there is no textual evidence that relates them to one of the four koinonica (Ps. 33:9, Ps. 148:1, Ps. 115:4, Ps. 32:1) that I have identified as the earliest stratum. One concerns the memory of the saints; the rest are christological in character.

[28] Conversely, on June 4 (I, 304), Ps. 32:1 is given as the alternative (ἄλλο) to Ps. 111:6b.

14. Proverbs 10:7

Μνήμη δικαίου [μετ' ἐγκωμίων ἔσται, ἀλληλούια]. [29]
The memory of the righteous shall be with praises: alleluia.

In the 10th-century Typicon, this koinonicon is used on two days of the year that commemorate the deeds of righteous persons: Sept. 9 (I, 22), the commemoration of the Fathers of the Third Ecumenical Council, who condemned Nestorius; and the Saturday of Carnival Week (II, 2), traditionally a day for remembering the faithful departed. In contemporary practice, Prov. 10:7 (joined with Ps. 101:13) is the koinonicon for the Beheading of John the Baptist, and one of the koinonica used for commemorating the dead.

Several feast days in the 10th-century Typicon have a proper koinonicon. We have already discussed some of them: Σῶμα Χριστοῦ for Easter Sunday and the following week, Ps. 142:10 for Pentecost Sunday, Ps. 77:65 for Holy Saturday, Ps. 147:1 for the second Sunday of Easter or Antipascha, Ps. 103:4 for the feast of the Archangel Michael, Ps. 4:7 for the Exaltation of the Cross, and Ps. 131:13 for the Annunciation. In each case, we have observed that these verses probably represent a later stratum of koinonica, which developed to give variety and to better call to mind the specific commemoration of the feast being celebrated. In all but the last instance listed above, the Typicon shows that these koinonica supplanted Ps. 148:1, the primitive fixed koinonicon of the Divine Liturgy. The only exception, Ps. 131:13 for the Annunciation, supplanted instead Ps. 115:4, the koinonicon of the Theotokos and also part of the earliest stratum of koinonica. There are several more koinonica in the Typicon, assigned to christological feasts, that are proper to only one day in the liturgical calendar — a sign that they, too, may have supplanted an earlier common koinonicon. There is

[29] In contemporary practice, Prov. 10:7 is joined with Ps. 101:13 to form the koinonicon: Μνήμη δικαίων μετ' ἐγκωμίων ἔσται καὶ τὸ μνημόσυνόν αὐτῶν εἰς γενεὰν καὶ γενεάν. This probably was not the case in the 10th century. Note that the Typicon gives Μνήμη δικαίου not Μνήμη δικαίων as the *incipit*.

no direct evidence, but our working hypothesis is that most of these koinonica have replaced Ps. 148:1 at some point in the development of the Byzantine liturgy.

15. Psalm 110:9

Λύτρωσιν ἀπέστειλεν [κύριος τῷ λαῷ αὐτοῦ, ἀλληλούια].
The Lord has sent redemption to his people: alleluia.

The Typicon appoints this psalm verse as the koinonicon for the Nativity (Dec. 25; I, 158). Its appropriateness is evident, and it is still used as the koinonicon for Christmas.

16. Titus 2:11

Ἐπεφάνη ἡ χάρις [τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, ἀλληλούια].
The grace of God has appeared, the salvation of all people: alleluia.

The Typicon designates this New Testament verse as the koinonicon for Theophany (Jan. 6; I, 186). On this important feast in the Byzantine calendar, the Eastern Church celebrates the manifestation of Christ and the revelation of the Holy Trinity at his baptism. The koinonicon, still in use on this day, carries the theme of divine manifestation.

17. Psalm 8:3

Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων [κατηρτίσω αἶνον, ἀλληλούια].
Out of the mouths of babes and sucklings you have brought perfect praise: alleluia.

The Typicon appoints this koinonicon for the liturgy of Palm Sunday (II, 66) together with Ps. 117:26 and Ps. 115:4 as alternatives. Ps. 8:3 is associated with Palm Sunday because Jesus cites it in Matthew's account of the triumphal entry into Jerusalem (Mt. 21:16). The Typicon also designates it as an alternative (ἄλλο) koinonicon to Ps. 148:1 for Lazarus Saturday

(II, 64) preceding Palm Sunday. It was no doubt attracted to this day as a way of anticipating Palm Sunday and was in the process of supplanting Ps. 148:1. This same displacement may have occurred earlier on Palm Sunday itself. In contemporary usage, Ps. 8:3 is the koinonicon for Lazarus Saturday but not for Palm Sunday.

18. Psalm 117:26

Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος [ἐν ὀνόματι κυρίου, ἀλληλούια].
Blessed is he who comes in the name of the Lord: alleluia.

This psalm verse, given in the Typicon as an alternative (ἄλλο) koinonicon for Palm Sunday together with Ps. 8:3 and Ps. 115:4, is the one that contemporary Byzantine practice assigns to that day. Like Ps. 8:3, Ps. 117:26 is appropriate for Palm Sunday because of its association with the Gospel narrative of Christ's entry into Jerusalem, this time as part of the crowd's acclamation of Christ (Mt. 21:9, Mk. 11:9, Lk. 19:38, Jn. 12:13). This koinonicon may have prevailed over Ps. 8:3 because it appears in the Gospel read at the eucharist that day, Jn. 12:1-18.

It is difficult to explain the association of Ps. 115:4, the koinonicon of the Theotokos, with Palm Sunday. The historical relation of the other two koinonica appointed for the day, however, is clearer: Ps. 117:26 eventually supplanted Ps. 8:3, which was attracted to the previous Saturday as an anticipation of Palm Sunday. Although there is no direct evidence, it is my hypothesis that Ps. 8:3 itself had replaced Ps. 148:1 at an earlier point in the development of the koinonicon for Palm Sunday.

19. Τοῦ δείπνου σου (*Cenae tuae*)

Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ, σήμερον, [υἱὲ Θεοῦ, κοινωνόν με παράλαβε· οὐ μὴ γὰρ τοῖς ἐχθροῖς σου τὸ μυστήριον εἴπω· οὐ φίλημά σθοι δώσω καθάπερ Ἰούδας· ἀλλ' ὡς ὁ λῃστὴς ὁμολογῶ σοι· μνήσθητί μου, κύριε, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου]. [30]

[30] Later tradition does not support the use of the alleluia with *Cenae tuae*; see CONOMOS, *Communion Chants*, p. 245. See also TAFT, *Great Entrance*, p. 54, n. 6. The English translation is from TAFT, *Great Entrance*, p. 54.

At your mystical supper, Son of God, receive me today as a partaker, for I will not betray the sacrament to your enemies, nor give you a kiss like Judas, but like the thief I confess you: remember me Lord in your kingdom.

The instruction in the 10th-century Typicon for Holy Thursday directs that this troparion serve as the mystical hymn (μυστικόν),, koinonicon (κοινωνικόν), and apolytikion (ἀπολυτίκιον) (II, 76). Consequently, on Holy Thursday this troparion, especially appropriate to the commemoration of the Last Supper, replaced the customary Cherubicon and Πληρωθήτω, and no doubt supplanted some older koinonicon. Like the Σῶμα Χριστοῦ of Easter, *Cenae tuae* is a non-scriptural poetic composition, an indication that it is part of a later stratum of koinonica. In his *Historiarum Compendium*, the Byzantine historian Cedrenus reports that Justin II introduced *Cenae tuae* into the liturgy of Holy Thursday, but we are not told precisely where in the rite it was sung [31]. So beginning in the 6th century, *Cenae tuae* was sung on Holy Thursday, perhaps as the koinonicon although the 10th-century Typicon is the first explicit evidence for this. In contemporary Byzantine practice, *Cenae tuae* is still the koinonicon for the liturgy of Holy Thursday.

20. John 6:56

Ὁ τρώγων μου [τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν ἀυτῷ, ἀλληλούια].

He who eats my flesh and drinks my blood abides in me, and I in him: alleluia.

The Typicon assigns this New Testament verse as the koinonicon for the liturgy of mid-Pentecost (II, 120), the Wednesday midway between Easter and Pentecost. It has undoubtedly supplanted Ps. 148:1, the common koinonicon of the Easter season in the Typicon. In contemporary usage, Jn. 6:56 continues to serve as the koinonicon for this day.

[31] *PG* 121, 748. TAFT discusses the origin of this chant in *Great Entrance*, pp. 68-70, 487.

21. Psalm 46:6

Ἀνέβη ὁ Θεὸς [ἐν ἀλαλαγμῷ, κύριος ἐν φωνῇ σάλπιγγος, ἀλληλούια].

God has gone up with a shout, the Lord with the sound of a trumpet: alleluia.

In the Typicon as in present usage, this psalm verse is the koinonicon for the feast of the Ascension (II, 128). My hypothesis about the development of the koinonicon suggests that it has probably supplanted Ps. 148:1.

22. Psalm 88:16b-17a

Ἐν τῷ φωτὶ τῆς δόξης τοῦ προσώπου σου, κύριε, πορευσόμεθα, καὶ ἐν τῷ ὀνόματί σου ἀθγαλιασόμεθα εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλληλούια.

We shall walk in the light of the glory of your face, O Lord, and in your name shall we rejoice forever: alleluia.

The Typicon assigns Ps. 88:16b-17a as the koinonicon for the Transfiguration. This is one of the two koinonica for which the Typicon gives not the *incipit* but the full text, possibly indicating that this was a relatively new and unfamiliar koinonicon, which had replaced an older, more commonly-used koinonicon, probably Ps. 148:1. In present usage, Ps. 88:16b-17a remains the koinonicon for the Transfiguration.

Results of this Survey

This investigation of the koinonica in the 10th-century Typicon of the Great Church allows us rather confidently to draw three conclusions:

1) In the historical development of the koinonicon in the Byzantine liturgy, there is a tendency toward variation and specificity. Newer koinonica that better call to mind the particular commemoration of the feast being celebrated are supplanting or have already replaced an older stratum of common koinonica with more general applicability. This tendency toward variation and specificity in the development

THE KOINONICA IN THE TENTH-CENTURY TYPICON:
A SCHEMA OF THEIR RELATION TO THE EARLIEST STRATUM OF KOINONICA

PS. 33:9	PS. 148:1	PS. 115:4	PS. 32:1
33:9—Fast days (Liturgy of the Presanctified)	148:1—Paschal season, vigils, dedications, Saturdays and Sundays 4:7—Exaltation of the Cross 103:4—Archangel Michael 77:65—Holy Saturday 147:1—Antipascha 142:10b—Pentecost	115:4—Theotokos, civic thanksgiving 131:13—Annunciation	32:1—saints 18:5—apostles 111:6b—bishops
(*Above*: koinonica for which there is explicit indication of relation to one of the koinonica in the earliest stratum by the words νέον, ἄλλο, ἕτερον, καί, ἤ).			
(*Below*: koinonica for which the relation to one of the koinonica in the earliest stratum is hypothetical)			
	110:9—Christmas Tit. 2:11—Theophany 8:3—Palm Sunday 117:26—Palm Sunday Τοῦ δείπνου σου—Holy Thursday Σῶμα Χριστοῦ—Easter Week Jn.6:56—Mid-Pentecost 46:6—Ascension 88:16b-17a—Transfiguration		Prov. 10:7—Council of Ephesus, the dead

of the koinonicon in all probability paralleled the growth of the Byzantine liturgical calendar and an increasing emphasis on commemoration in the liturgy.

2) Our investigation has allowed us to identify four psalm verses as the earliest stratum of koinonica: Ps. 33:9 — the koinonicon of the Liturgy of the Presanctified, Ps. 148:1 — the most common koinonicon of the Divine Liturgy, Ps. 115:4 — the koinonicon of the Theotokos, and Ps. 32:1 — the koinonicon of the saints. The development of additional koinonica appears to begin from this early stratum. The table provided here lays out both the explicit and hypothetical relations of later koinonica to these four early koinonica.
3) The extent of later development associated with Ps. 148:1 (see table), its association with the most primitive feasts, its pervasiveness in the calendar, especially during the Easter season and on Saturdays and Sundays, all suggest that it may well be the primitive fixed koinonicon of the Byzantine liturgy.

IV. The koinonicon prior to the 10th century

Byzantine evidence for the koinonicon prior to the 10th-century Typicon is almost non-existant. Neither Chrysotom's writings while bishop of Constantinople (A.D. 398-404) (32) nor the earliest Byzantine liturgical document, the 8th-century euchology codex *Barberini 336* (33), provide any evidence for the koinonicon. Similarly, the commentaries of Maximus (7th c.) (34) and Germanus (8th c.) (35) make no mention of the koinonicon. Two pieces of information outline what we know about the koinonicon in the Antiochene and Byzantine liturgical areas prior to the Typicon: the so-called Clementine Liturgy of the Apostolic Constitutions, Bk. VIII, c. A.D. 380, and an entry in the *Chronicon Paschale* for A.D. 624. These references show that the koinonicon was originally an entire psalm (or several verses from a psalm) sung during communion.

(32) VAN DE PAVERD, *Messeliturgie*, pp. 525-35.
(33) BRIGHTMAN, pp. 341-42. For dating of this manuscript, see André JACOB, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome* (unpublished doctoral dissertation, University of Louvain 1968) cited in TAFT, *Great Entrance*, p. 45.
(34) PG 91, 657-717.
(35) F. E. BRIGHTMAN, *The "Historia Mystagogica" and other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy*, JTS 9 (1908) 248-67, 387-97.

The Koinonicon as the Communion Psalm

The liturgy of the *Apostolic Constitutions*, Bk. VIII, shows that the communion chant of this earlier period was an entire psalm. Though not Byzantine, it may well reflect the general shape of Antiochene and perhaps also Byzantine practice in the late 4th century [36]. After the directions for the communion and the order of reception beginning with the bishop and concluding with the people, we find the following instructions concerning the communion psalm:

> And let Ps. 33 be said during the communion of all the rest. And when all the men and women have received communion, let the deacons take what is left and bring it to the pastophoria.
>
> And when the one who sings has finished, let the deacon say, "Having received the precious body and the precious blood of Christ, let us give thanks... [37].

Here, the rubrics indicate that Ps. 33 was sung [38] during the communion of the faithful (οἱ λοιποί) until the unused elements were returned to the pastophoria and the deacon began the post-communion thanksgiving.

That the communion chant at Constantinople also consisted of more than a single verse is seen in the 7th-century *Chronicon Paschale*. In a brief account of the introduction of the Πληρωθήτω troparion into the Byzantine liturgy in A.D. 624, the chronicler describes the conclusion of the communion of the faithful and speaks of the last verse of the koinonicon (τελευτᾶιος στίχος τοῦ κοινωνικοῦ). The relevant portion of the text reads:

> ...after all have received the Holy Mysteries, when the clergy are about to return to the skeuophylakion the precious ripidia,

([36]) On the relation between the *Apostolic Constitutions* and the liturgy of Constantinople, see the remarks of ARRANZ, *Les prières presbytérales de la Tritoektî*, OCP 43 (1977) p. 351.

([37]) XIII.16-XIV.2. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, I, 518; the translation of XIII.16-17 is from TAFT, *Pontifical Liturgy* II, 121.

([38]) It is not clear exactly who sings the psalm. Psalmists (οἱ ψάλται; XIII.14, FUNK, p. 516) are listed among those to receive communion, and the rubric prior to the post-communion thanksgiving indicates that a cantor (ὁ ψάλλων; XIV.1, FUNK, p. 518) finishes the psalm.

> patens and chalices, and the other sacred vessels; and after giving communion from the side tables, everything is brought back to the holy altar; and finally, after chanting the final verse of the koinonicon; this troparion is sung: "May our lips be filled with your praise, O Lord..." [39].

This text shows that [40]:

1) The koinonicon was sung during the communion of the faithful until the return of the sacred vessels, etc., to the skeuophylakion.
2) The koinonicon consisted of more than one verse of a psalm.
3) The singing of the koinonicon concluded with the Πληρωθήτω troparion while the sacred vessels, etc., were returned to the skeuphylakion.

So the earliest attested practice at Constantinople appears to be the use of an entire psalm at communion. This is further supported by abundant comparative evidence, which shows that the non-verbal actions of the liturgy — in this case, the communion — attracted psalmody at an early stage of liturgical development [41].

The Execution of the Communion Psalm

Apart from the reference in the 7th-century *Chronicon Paschale*, we have no evidence for the performance of the Byzantine koinonicon. But several fragments of evidence for the communion psalm out side of Constantinople indicate that it was sung responsorially [42]. Juan Mateos has described the performance of

([39]) *PG* 92, 1001; the translation is from TAFT, *Liturgies*, pp. 376-77.

([40]) See TAFT, *Liturgies*, p. 377.

([41]) *Ibid.*, pp. 357, 376. For a general survey of the evidence for the communion psalm, see LECLERCQ, *Communion*, cols. 2427-36. The study of LEEB, *Gesänge*, pp. 124-32, deals with the communion psalm, especially at Jerusalem. For the Antiochene evidence, see VAN DE PAVERD, *Messeliturgie*, pp. 395-97. A. BAUMSTARK, *Das frühchristliche Kommunionlied des antiochenischen Patriarchats*, *Gottesminne* 7, 2-20 (not available to me) also deals with the subject; it is briefly reviewed in N. K. MORAN, *The Ordinary Chants of the Byzantine Mass*, Hamburg 1975, p. 170.

([42]) For Jerusalem, see LEEB, *Gesänge*, p. 128; for Antioch, see VAN DE PAVERD, *Messeliturgie*, p. 396.

this type of psalm and distinguished it from antiphonal and other types of Byzantine psalmody (43). In responsorial psalmody, the people as one choir respond with a responsory to each verse of the psalm sung by a cantor. The responsory is usually a verse from the same psalm or an alleluia. The cantor would begin the psalmody by intoning the response to be repeated by the people after each verse.

The two-part structure of the koinonicon — verse and alleluia — may reflect a typical variation in the cathedral style of psalm singing. Oftentimes in both responsorial and antiphonal psalmody at Constantinople, only the final phrase of a response or refrain — called ἀκροστίχιον in the responsorial prokeimenon and ἀκροτελεύτιον in antiphonal psalmody — was repeated after each verse of the psalm (44). The concluding alleluia of the koinonicon verse may well have functioned as such a detachable phrase, a short acclamatory response between the verses of the psalm (45). The full response — verse and alleluia — would in that case have been sung only at the beginning and end of the psalmody. The detachability of the alleluia from the verse raises this possibility although the brevity of most koinonicon verses would not necessitate such a practice.

In John Chrysostom's exposition of Ps. 144, we find a reference to what was perhaps a communion psalm at Antioch:

> This psalm especially ought to be considered with care, for it is the one that contains these words with which the initiated continually respond: "The eyes of all hope in you, and you give them their food in due season" [Ps. 144:15]. He who has become a son and enjoys the spiritual table ought to glorify his father. As it is said, "The son glorifies his father, and the servant shall fear his lord" [Mal. 1:6]. You have become a son and have enjoyed the spiritual table, feeding on the flesh and blood that regenerated you. Therefore, repay such great kindness, and glorify him who has bestowed these things. As you read the words, direct your mind to what is said, and when you say, "I will exalt you, my God, my King" [Ps. 144:1], show much filial affection, so that God might say of you just as he said of Abraham and Isaac and Jacob, "I am the God of Abraham, and the God of Isaac, and the God of Jacob" [Ex. 3:6] (46).

(43) MATEOS, *Célébration*, pp. 7-13.

(44) Ibid., pp. 11-12, 16-18; TAFT, *Great Entrance*, p. 87.

(45) Indeed, MATEOS indicates such a detachable alleluia with certain psalms in the Constantinopolitan office; see *Célébration*, p. 12, n. 18.

From Chrysostom's comments, we see that Ps. 144 was no doubt a communion psalm in the liturgy at Antioch. His references to the initiated (οἱ μεμυημένοι), the spiritual table (ἡ τράπεζα πνευματική), and feeding on Christ's flesh and blood (σιτεῖσθαι τὰς σάρκας καὶ τὸ αἷμα τὸ ἀναγεννῆσαν σε), as well as the suitability of verse 15 to communion, clearly place this psalm in the context of communion (47).

Moreover, a critical reading reveals that the passage reflects the terminology and pattern of responsorial psalmody (48). Chrysostom begins his exposition noting that this psalm contains the words with which the faithful "continually respond" (συνεχῶς ὑποψάλλουσι). Mateos' study shows that the verb ὑποψάλλειν indicates a responsorial chant and means "to sing in response" (49). Thus, the passage suggests that the faithful sang Ps. 144:15 again and again in response to the verses of the same psalm sung by a cantor (50). In addition, the order of Chrysostom's exposition of the verses reflects the sequence of a responsorial psalm (51). He begins with verse 15 and then proceeds to verse 1, just as the cantor undoubtedly would have intoned the response verse at the head of the psalm to inform the congregation what their responsory was to be (52).

The earliest evidence for the communion psalm at Jerusalem exhibits the same responsorial pattern (53). Here, Ps. 33 was the primitive communion psalm with verse 9, "Taste and see that the Lord is good", as the responsory sung by the people. But

(46) *PG* 55, 464; cf. VAN DE PAVERD, *Messeliturgie*, p. 395.

(47) VAN DE PAVERD, *Messeliturgie*, p. 396; MATEOS, *Célébration* p. 10.

(48) VAN DE PAVERD, *Messeliturgie*, pp. 395-97; MATEOS, *Célébration*, p. 10.

(49) MATEOS, *Célébration*, p. 8.

(50) VAN DE PAVERD, *Messeliturgie*, p. 396.

(51) *Ibid.*, p. 396.

(52) Chrysostom's commentary on Ps. 117 also begins with the responsory of the people, *PG* 55, 328; see MATEOS, *Célébration*, p. 10.

(53) LEEB, *Gesänge*, p. 128.

the eventual use of other psalm verses as responsories, and finally even non-scriptural compositions or *troparia*, indicates the dissolution of pure responsorial psalmody [54].

The "Antiphonalization" of the Responsorial Psalmody at Communion [55]

This development in the shape of the communion psalm at Jerusalem represents an incursion of structural elements from what Mateos calls antiphonal psalmody [56]. Antiphonal psalmody is characterized by the alternating response of two choirs (or parts of the congregation) to the verses of the psalm sung by the cantor (or two alternating cantors). The people's refrain is often a non-scriptural composition in contrast to the responsory of a responsorial psalm, which is almost always a verse from the same psalm or an alleluia. The antiphonal psalm concludes with a doxology and final repetition of the refrain or περισσή (appendix), which can also be a different refrain.

The incursion of antiphonal refrains that we find in the communion psalm at Jerusalem, as Taft points out, turns "the responsorial psalm into an antiphon in text if not in mode of execution" [57]. The result is a kind of hybrid psalmody, neither purely responsorial nor purely antiphonal.

A similar "antiphonalization" of the responsorial psalmody is also evident in the evolution of the Byzantine koinonicon. The passage from the *Chronicon Paschale* cited above shows that in A.D. 624 the troparion Πληρωθήτω was added to the koinonicon and served as the concluding refrain or *perisse* [58], a common feature in antiphonal psalmody [59]. According to Taft, the

([54]) *Ibid.*, pp. 128-31; TAFT provides a helpful summary and interpretation of Leeb in *Pontifical Liturgy* II, 121-22.

([55]) For the following observations on the "antiphonalization" of the responsorial psalm at the communion rite, I am greatly indebted to R. Taft.

([56]) MATEOS, *Célébration*, pp. 13-20.

([57]) TAFT, *Pontifical Liturgy* II, 122.

([58]) TAFT, *Liturgies*, pp. 376-77; also LEEB, *Gesänge*, pp. 129-30.

([59]) There are four instances of a *perisse* concluding a responsorial psalm in the 10th-century Typicon: I, 186; II, 138; II, 89; II, 86.

later manuscript tradition shows the remains of a doxology immediately prior to Πληρωθήτω [60], another sign of the incursion of characteristically antiphonal elements [61]. Finally, the use of a collection of psalm verses, other scriptural verses, and even non-scriptural compositions (Σῶμα Χριστοῦ and *Cenae tuae*) as koinonica in the Typicon also suggests the influence of antiphonal practice, where such refrains are common. Thus, the structural evolution of the koinonicon can be outlined as follows:

1) The koinonicon begins as a responsorial psalm.
2) It later is "antiphonalized" by the addition of:

a) scriptural and non-scriptural refrains,
b) doxology,
c) *perisse* (Πληρωθήτω).

The Atrophy of the Communion Psalm

The final development in the evolution of the koinonicon is the atrophy of the psalmody, which reduced the koinonicon to a single verse with alleluia. It is difficult to say precisely when this occurred because the evidence is so scanty. We have seen from the *Chronicon Paschale* entry for A.D. 624 that the koinonicon at that time still comprised a psalm (or several verses of a psalm) with its responsory. But by the time of the earliest musical evidence, which dates from the 12th and 13th centuries, the koinonicon had been reduced to a single verse (psalm verse, New Testament verse, or non-scriptural composition) with concluding alleluia, set to an elaborate chant to be sung by a choir [62]. So sometime between the 7th and the 13th centuries, the psalm has disappeared.

A 12th-century diataxis (= *caeremoniale*) of the complete liturgy, which attests to the pontifical liturgy of the Great Church in the 11th century [63], describes the singing of Ps. 33 during the communion of the people:

([60]) TAFT, *Liturgies*, p. 377; also *Pontifical Liturgy* II, 120.

([61]) Only one of the four instance in the Typicon of a *perisse* with a responsorial psalm also includes a doxology: II, 86; see n. 59, above.

([62]) See CONOMOS, *Communion Chants*, pp. 241-45.

([63]) TAFT, *Pontifical Liturgy* I, 280.

> And after giving [communion] to everyone [in the sanctuary] he [the bishop] goes off to the first communion table, and when the deacon carrying the discos has said, "Bless, master", the bishop says, "I will bless the Lord at all times..." [Ps. 33:1]. And the whole psalm is done by the assistants while the people are receiving communion. And if there are still other communicants, the deacon says again, "Bless, master", and the bishop says, "I will bless the Lord..." And this is said two and three and several times, for as long as there are communicants (64).

This late evidence for the communion psalm is problematic in several respects:

1) The "antiphonalized" responsorial pattern has broken down: the bishop introduces the psalmody with verse 1 rather than with verse 9, the traditional responsory of Ps. 33, and the *perisse* has been separated from the psalm (65).
2) Ps. 33:9 is the koinonicon of the Byzantine Liturgy of the Presanctified in the 10th-century Typicon, but there is no evidence for Ps. 33 as the communion psalm at the full Byzantine eucharist, as in the diataxis (66).
3) Although the pontifical liturgy often preserves earlier usages, we cannot automatically presume continuity with primitive tradition. For example, the use of Ps. 33 at the communion rite of the patriarchical liturgy in the 11th century may represent a later influence of Palestinian monastic tradition upon the Byzantine liturgy, rather than continuity with the old koinonicon (67).

Consequently, this text probably cannot be taken as evidence for the perdurance of the psalmody of the koinonicon as late as the 11th or 12th century.

It is doubtful to what extent the practice of singing an entire psalm (or several verses of a psalm) continued into the 10th century. For by then, the psalmody of the analogous chants at the corresponding "soft spots" of the liturgy — the Trisagion at the entrance and the Cherubicon at the transfer of gifts —

(64) X.13-16; TAFT, *Pontifical Liturgy* I, 302-03.

(65) TAFT, *Pontifical Liturgy* II, 121.

(66) *Ibid.*, pp. 121-22.

(67) For a clear and lasting example of Palestinian monastic influence upon the Byzantine liturgy, see J. MATEOS, *Un horologion inédit de Saint-Sabas. Le codex sinaitique grec* 863 (*IXe siècle*), ST 233 (1964) 64-88.

had already faded (68). We would expect a similar decomposition of psalmody in the koinonicon at the communion rite. A declining number of communicants and the consequent abbreviation of the ritual explains, in part, the disintegration of the communion psalm; with a decline in communion, there was no longer any need for lengthy psalmody at this point in the liturgy.

So the koinonicon entries in the Typicon of the 10th century (and in contemporary usage) at one time stood for the proper verses to be used as responsories to the communion psalm. Prior to the 13th century, and no doubt much earlier, the psalmody disintegrated, and the response verse alone remained as the koinonicon (69).

The atrophy of the communion psalm is one step in a process of decomposition that eventually resulted in the present shape of the communion rite (70). In the earlier period, the koinonicon, an "antiphonalized" responsorial psalm with its concluding doxology and *perisse*, the Πληρωθήτω troparion, formed a single unified structure, covering the whole communion rite from the invitation to communion ("Holy things for the holy") and its response until the post-communion thanksgiving after the return of the gifts to the skeuophylakion. In contemporary practice, the koinonicon is a single psalm verse, the responsory of the former communion psalm, which still follows the original invitation to communion, while the Πληρωθήτω, introduced by a remnant of the doxology, has become an independent troparion, which accompanies the return of the gifts to the prothesis before the post-communion thanksgiving. These two points — koinonicon and Πληρωθήτω — are the beginning and end of the original communion psalmody; the prayers and chants that now fall between them are all later insertions into the once unified structure. The sup-

(68) On the Trisagion, see MATEOS, *Célébration*, pp. 123-26; on the Cherubicon, see TAFT, *Great Entrance*, pp. 112-18.

(69) TAFT, *Liturgies*, pp. 376-77. Taft has corrected his earlier statement that the verse remaining is the *incipit* of the psalm, and he now recognizes these verses as originally the *responsoria* of the communion psalm; see *Pontifical Liturgy* II, 122.

(70) For the substance of this paragraph, see TAFT, *Liturgies*, pp. 376-77; also *Pontifical Liturgy* II, 120-21. LEEB, *Gesänge*, pp. 131-32, follows Taft's observations.

pression of the psalm broke apart the earlier integral psalmody, leaving its beginning and end, with a vacuum in between, which was gradually filled by a variety of liturgical fragments.

V. Identifying the early Byzantine communion psalm

Until this point we have circumvented the most difficult question raised by the study of the Byzantine koinonicon: what was the original communion psalm? The question can be specified further:

1) Was it a fixed psalm, for which the koinonica of the 10th-century Typicon once served as responsories, varying according to the particular celebration? If so, which responsory represents the original fixed psalm of the communion rite?
2) Was it a variable psalm, and if so, to what extent did it vary? Does each koinonicon in the Typicon represent the communion psalm for which it once served as the responsory, or was there some lesser degree of variability?

There is very little evidence that could help us answer these questions, and therefore the following attempt is tentative and hypothetical.

A Fixed Psalm?

Perhaps the strongest suggestion that the original communion psalm of the Byzantine liturgy was fixed is the form of the koinonicon entries in the 10th-century Typicon. In the case of the prokeimenon, the variable responsorial psalm sung before the epistle, the Typicon gives two verses: 1) the response verse, and 2) the *incipit* of the psalm. In contrast, the koinonicon entries provide only a variable response verse. The simplest explanation for this would be that the communion psalm was fixed and only the response was variable [71]. If this were the case, we would assume that the original communion psalm probably had only one response verse and that the full repertory of *responsoria*, represented by the koinonica in the Typicon, developed from there. Thus, we could view the development of a variable response verse as a part of the process of "antiphonalization", wherein certain features of responsorial psalmody give way to structural elements characteristic of antiphonal psalmody — in this case, the displacement of a response verse from the same psalm by variable psalmic refrains (and later New Testament refrains and finally even non-scriptural ones).

Which psalm, then, could have been the original fixed communion psalm of the Byzantine liturgy? And it is here that we run into difficulties with the "fixed-psalm theory", for both Ps. 33 and Ps. 148 are equally well attested, given the place of their response verses in the cycle of koinonica in the 10th-century Typicon.

Ps. 33:9 was the koinonicon for the Liturgy of the Presanctified, especially prominent in the season of Lent. Now according to Baumstark's law regarding the conservatism of the more sacred seasons of the liturgical year [72], we would expect that the Liturgy of the Presanctified might preserve an earlier usage. Moreover, Ps. 33 has a primitive place in the wider liturgical tradition as a communion psalm. Helmut Leeb has shown that Ps. 33 was the original communion psalm in the Jerusalem liturgy, and perhaps throughout the ancient Christian tradition [73]. As we have noted above, the *Apostolic Constitutions* from West Syria in the 4th century shows the use of Ps. 33 at communion, and there is evidence of its use in the West as well [74]. Furthermore, the 11th/12th-century diataxis edited by Taft, mentioned above, indicates that Ps. 33 was sung at the pontifical liturgy of that time. Despite my reservations on the applicability of this late evidence to the primitive shape of the Byzantine communion psalm (see pp. 119-120), we cannot deny the fact that all together the evidence speaks strongly for the primitiveness of Ps. 33, at least at the Liturgy of the Presanctified.

(71) I am deeply indebted to R. Taft, on this point and throughout this section, for his assistance in clarifying the problems involved in identifying the Byzantine communion psalm.

(72) A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, Westminster, Md., 1958, pp. 27-30.

(73) Leeb, *Gesänge*, pp. 124-32.

(74) Leclerq, *Communion*, cols. 2431-32. The new *Graduale simplex* admits Ps. 33 with alleluia as a fixed communion psalm of the reformed Roman rite.

It still remains, however, that the 10th-century Typicon provides no evidence of the use of Ps. 33 at the full eucharist. There the evidence points rather to Ps. 148. As we have shown above, Ps. 148:1 had a predominant place in the cycle of koinonica at the major christological feasts as well as on Saturdays and Sundays. Its presence at the ancient vigils of Christmas, Theophany, and Easter, and throughout the paschal season suggests — again according to Baumstark's law — the primitive usage of Ps. 148 at the full eucharist. The use of Ps. 148 at communion is not attested outside of the Byzantine liturgy, and thus it would be the distinctive usage of Constantinople (75).

Evidence in support of Ps. 148 as the fixed Constantinopolitan communion psalm might be found in the 11th-century Georgian rescension of the Liturgy of John Chrysostom. At the "koinonicon", we find:

> *Diaconus*: Cum-pace cantemus.
> *Populus* (cantet) "Experire": Agnus Dei, qui assumpsisti peccata mundi, nobis-miserere. Laudate Dominum e caelis [Ps. 148:1a] (76).

As Leeb suggests, these two pieces — *Agnus Dei* and Ps. 148:1 — may reflect a responsorial mode of executing the earlier communion psalm: the *Agnus Dei* as the response "verse" sung by the people, and Ps. 148:1 as the *incipit* of the psalm to be chanted by the cantor (77).

In summary, then, the evidence suggests the primitive usage of at least two psalms: Ps. 33 (with verse 9 as the response) at the Liturgy of the Presanctified and Ps. 148 (with verse 1 as the response) at the full eucharist. It is certainly possible that one may have preceded the other: the more widespread Ps. 33 may

(75) According to MORAN, *Ordinary Chants*, p. 170 (cited above, n. 41), Baumstark suggests that Ps. 148 was the communion psalm at Constantinople. Baumstark's article (cited above, n. 41) was not available to me.

(76) A. JACOB, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Mus 77 (1964) 115.

(77) LEEB, *Gesänge*, pp. 128-29. Since this source dates from the period when the communion psalmody seems already to have been reduced to just the response verse, an alternative explanation would be that this simply represents a double koinonicon: the ordinary Byzantine koinonicon (Ps. 148:1) with the *Agnus Dei*.

have been replaced at the Byzantine eucharist by Ps. 148, or the distinctive Constantinopolitan usage of Ps. 148 may have been displaced by Ps. 33 at the Liturgy of the Presanctified through some outside influence. There simply is no evidence to take us behind the likely primitiveness of both of these communion psalms in the Byzantine tradition.

Now our question has narrowed. If Ps. 148 was originally the only fixed communion psalm at the full eucharist, does this mean that the koinonica of the Typicon were formerly the response verses to this single fixed psalm? Or are there indications of further variability in the Byzantine communion psalm?

A Variable Psalm?

An alternative explanation for the koinonicon entries in the Typicon is the "variable-psalm theory": that each koinonicon was used as the response to the psalm from which it had been taken. Consequently, at some point, there would have been a collection of as many different communion psalms as there are responsories. We have already encountered the possibility of variability between the communion psalms of the Presanctified Liturgy and the full eucharist. Furthermore, in responsorial psalmody, we would expect to find that the verses of the psalmody and the responsory are from the same psalm.

In the case of the Byzantine communion psalm, however, there are two reasons for rejecting such extensive variability:

1) The "antiphonalization" of the responsorial psalm at communion has introduced New Testament verses and non-scriptural compositions, which are not clearly associated with a particular psalm. This process of antiphonalization no doubt included the variation of psalmic refrains as well (78).
2) Many of the psalms, apart from their response verses, are not well-suited for the particular celebration or for the communion rite — e.g., Ps. 77 (77:65) for Holy Saturday, Ps. 142 (142:10) for Pentecost, Ps. 4 (4:7) for the Exaltation of the Cross, Ps. 103 (103:4) for the Archangel Michael. This may indicate that these verses were the responses to a different fixed psalm, such as Ps. 148, or that they were added to the repertory after the communion psalmody had been reduced to the response verse alone.

(78) LEEB, *Gesänge*, p. 131; TAFT, *Pontifical Liturgy* II, 122.

Thus, not every response verse indicates the use of a different communion psalm.

There is still the possibility of a lesser degree of variability, and one piece of evidence in particular suggests that this was the case. The koinonicon for feasts of the Theotokos is Ps. 115:4, "I will lift up the cup of salvation and call upon the name of the Lord: alleluia". The verse itself makes no allusion to the Theotokos, but the psalm from which it is taken makes an explicit reference to the "handmaid" (ἡ παιδίσκη) of the Lord:

> O Lord, I am your servant;
> I am your servant and the son of your handmaid.
> (Ps. 115:7, LXX)

The whole psalm is indeed quite appropriate for communion as well as for the celebration of the Theotokos and the occasions of civic thanksgiving with which she was associated at Constantinople. It is difficult to imagine the use of Ps. 115:4 as the response verse on these days apart from the whole psalm, for the association of this verse with the Theotokos depends upon verse 7.

The repertory of likely communion psalms is expanding: Ps. 33, Ps. 148, and Ps. 115. It is my hypothesis that we should also add Ps. 32. Our survey of the koinonica in the 10th-century Typicon has shown that Ps. 32:1 is the koinonicon of the saints and a part of the earliest stratum of response verses together with Ps. 33:9, Ps. 148:1, and Ps. 115:4. Since it seems probable that the latter koinonica were responsories used with the psalms from which they are taken, we would expect the same for Ps. 32:1. Indeed, the whole of Ps. 32 (or selected verses) would be suitable for the commemoration of saints.

The table presented above (p. 115), which shows the explicit and hypothesized relations of koinonica in the 10th-century Typicon, suggests that the whole repertory of koinonica could have developed in relation to what we have tentatively identified as the four variable communion psalms of the Byzantine liturgy: Pss. 33, 148, 115, and 32. The development of koinonica is particularly significant in relation to Ps. 148. This psalm would have been the most common communion psalm of the Byzantine liturgy — the others being restricted to a specific liturgy (Ps. 33, the Liturgy of the Presanctified), or to specific feasts or commemorations (Ps. 115, feasts of the Theotokos and days of civic thanksgiving; Ps. 32, feasts of saints). Ps. 148 would have been the communion psalm of the paschal season, all christological feasts, and Saturdays and Sundays.

What we see in the case of Ps. 148 is most likely the development of a repertory of response verses for this communion psalm in order to underscore the specific commemoration of major feasts. As a general ascription of praise to God, Ps. 148 is well-suited for this kind of variability in the response verse. Each response verse would call to mind the specific event in salvation history for which God is praised. For example, on Ascension Day, the people's responsory, "God has gone up with a shout, the Lord with the sound of a trumpet: alleluia" (Ps. 46:6), would appropriately specify the Lord's praise offered by the whole creation, from the heavens height to the bounds of the earth, in the verses sung by the cantor [79]. Ps. 148:1 would have remained the responsory for non-festal Saturdays and Sundays as well as for the major vigils (Christmas, Theophany, and Easter) and the paschal season.

We might conclude that a similar development has resulted in the koinonica associated with Pss. 115 and 32. Thus, these two communion psalms, like Ps. 148, perhaps had their own repertory of response verses, though much less extensive. This could be the case, but the suitability of Ps. 131 (especially verses 11-18) with the response verse 131:13 for the Annunciation and the suitability of Pss. 18 and 111 with their response verses for feasts of the apostles and the saints of the episcopacy, respectively, suggest that there may have been some variability in the communion psalm beyond the four basic and no doubt earliest communion psalms.

Conclusion

From these observations, I would like to offer the following hypothesis. The early Byzantine communion psalm was to some extent variable and had a basic repertory of four psalms: Pss.

(79) It is noteworthy that Ps. 115:4 and Ps. 32:1 do not call to mind particular events in salvation history and consequently would not be well suited as response verse to Ps. 148.

33, 148, 115, and 32. Pss. 33 and 148 probably represent the primitive core of the repertory, and later development may have witnessed additions to the four basic psalms. Furthermore, a repertory of response verses developed particularly in relation to Ps. 148, in order to punctuate this psalm of praise with response verses that call to mind the specific commemoration of certain feasts (80).

My study suggests the following stages in the development of the communion psalm at Constantinople between the 4th and the 10th centuries:

1) Ps. 33 (33:9) at the Liturgy of the Presanctified and Ps. 148 (148:1) at the full eucharist were the primitive communion psalms of the Byzantine liturgy. One may have preceded the other as the original fixed psalm of the communion rite, but the arguments are strong for the primitiveness of either one or both.
2) Early on, the basic repertory expanded to include four psalms and their response verses: Ps. 33 (33:9), Ps. 148 (148:1), Ps. 115 (115:4), and Ps. 32 (32:1). This initial expansion of the repertory of communion psalms no doubt paralleled the development of the liturgical year to include feasts of the Theotokos and special days of civic thanksgiving (Ps. 115) and the commemoration of the saints (Ps. 32).
3) At the same time, the repertory of multiple response verses for the four fixed psalms began to develop, especially around Ps. 148. Once again this development probably paralleled the evolution of the church year — in this case, the cycle of christological feasts.
4) The appearance of a repertory of response verses — first, verses from other psalms, then New Testament verses, and finally, non-scriptural compositions — marks the beginning of a process by which the responsorial psalm of the communion rite was partially "antiphonalized". By the 7th century this process was completed with the additions of a concluding doxology and *perisse*, the Πληρωθήτω.
5) It is possible that at some point the basic repertory of communion psalms expanded to include more than four psalms, e.g., Ps. 131 (131:13), Ps. 18 (18:5), Ps. 111 (111:6b).
6) Sometime prior to the 13th century and probably before the 10th century, the communion psalmody began to disintegrate, eventually leaving only an extensive repertory of response verses — the present-day koinonica — as a remnant. At this point, the koinonicon-Πληρωθήτω structure of the communion psalm broke apart and a variety of liturgical material was inserted between these two points. This resulted in the present, rather complex, structure of the communion rite.
7) Following the disintegration of the psalmody at communion, koinonica that had never served as response verses to the earlier communion psalms were added to the repertory. The four koinonica present in contemporary usage but not attested in the 10th-century Typicon clearly fall into this category (Ps. 64:5/101:13; Ps. 64:12; Ps. 44:15a, 16b; Ps. 25:8); and it is possible that some of the koinonica in the Typicon itself were introduced after the psalmody had disintegrated.

Thus, the koinonicon in the 10th-century Typicon of the Great Church — a simple verse with a concluding alleluia — has provided the key to understanding the history of the communion psalm at Constantinople and the development of the present shape of the Byzantine communion rite.

Theology Department
University of Notre Dame
South Bend, Indiana 46556
U.S.A.

Thomas H. SCHATTAUER

(80) The most serious objection to this hypothesis remains the form of the koinonicon entries in the 10th-century Typicon, which can be most simply explained as the response verses to a fixed psalm. Otherwise we would expect to find some evidence for the *incipits* of the psalms to be used with the various response verses, as we do in the case of the prokeimenon. But there is another possibility: that, for whatever reason, the psalmody of the koinonicon, like the antiphonal psalmody of the Cherubicon and unlike the responsorial psalmody of the prokeimenon, completely disappeared leaving no traces in the Typicon, apart from the response verses.

OCP 49 (1983) 130-152

Bishop John Bradač
The last Basilian
in the Mukačevo episcopal See*
(1732 - 1772)

The bishops of Mukačevo since "immemorable times" were elected from among the Basilian monks. When at the beginning of the 18th century secular priests started to be elevated to the episcopal dignity, in order to satisfy the prescriptions of the

* ABBREVIATIONS USED

APF = Archivum S. Congregationis de Propaganda Fide

ASV = Archivum Secretum Vaticanum

ASV-NG = Archivum Secretum Vaticanum, Archivum Nuntiaturae Germaniae

ASV-NV = Archivum Secretum Vaticanum, Archivum Nuntiaturae Viennensis

BARAN = A. BARAN, *De processis canoniciis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum in Transcarpatia* (= Monumenta Ucrainae Historica, XIII) Rome 1973

BASILOVITS = J. BASILOVITS, *Brevis Notitia fundationis Theodori Koriathovits pro Religiosis Ruthenis Ordinis S. Basilii Magni*, 6 Partes in 2 t., Cassoviae 1799-1805

DULYŠKOVYČ = I. Дулишкович, *Историческія черти Угро-Русскх*, Унгвар 1874-1875.

HHSA = Haus- Hof- und Staatsarchiv, Wien, Austria

LACKO = M. LACKO, *Synodus Episcoporum ritus byzantini Catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata* (= OCA 199) Roma 1975

B. PEKAR = B. PEKAR, *De erectione canonica Eparchiae Mukacoviensis anno 1771*, Romae 1956

WELYKYJ = A. WELYKYJ, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia* (1075-1953) Collegit, introductione et annotationibus auxit A.W., voll. I-II, Romae 1953-1954

Synod of Zamostja (1) they took a religious habit and made monastic profession just before their episcopal ordination.

In 1772 Bishop – Elect Andrew Bačynskyj proposed a *dubium* concerning this obligation to the Holy See and received a negative answer (2). He, then, did not make any vows. Thus his predecessor Bishop John Bradač was the last bishop of Mukačevo who formally, before his consecration, made a religious profession as a Basilian monk (3).

Bishop Bradač played an important part in the canonical establishment of the Mukačevo Eparchy (4), yet until the present time we have no authoritative biography of him (5). This is the main reason why, taking the occasion of the 250th anniversary of his birth, with the present article I shall try to fill up this literary lacuna in the history of the Mukačevo Eparchy. My work has become much easier through the recent publication by the late Father M. Lacko of some relevant documents concerning the highly controversial figure of Bishop Bradač (6).

BRADAČ'S EARLY CAREER

Bishop John Bradač was born in Torysky, a village of the Spiš district, now in eastern Slovakia, in 1732 (7), of gentry par-

(1) *Collectio Lacensis*, Friburgi Br. 1876, t. II, p. 46 — Tit. VI — *De Episcopis*: "nemo deinceps, nisi a Sancta Sede dispensationem obtineat, Episcopus esse possit, qui professionem religiosam non fecerit".

(2) Declaration of Dec. 17, 1772, in ASV – NV, vol. 186, ff. 472a-479b: "neque Canone, neque universali Ecclesiae Graecae consuetudine, neque particulari Munkacsiensis ad professionem huiusmodi adstringeris".

(3) *Certificate of Consecration*, May 1, 1768, in ASV – NV, vol. 512 (s. p.), where the consecrating Bishop M. Kovač wrote: "Te, Dilecte Frater Joannes Bradacs — in Ordinem Religiosorum Magni Basilii collocavimus..."; BASILOVITS, P. III, p. 114: "Professione Religiosa pridie in privato cubiculo suscepta".

(4) B. PEKAR, p. 97-105.

(5) A. PEKAR, *The Bishops of the Eparchy of Mukachevo* (Pittsburgh, Pa., Byzantine Seminary Press, 1979), p. 20-24; my series of five articles in *The Byzantine Catholic World*, Pittsburgh, Pa., July 2 – August 13, 1972.

(6) LACKO, p. 93-200; A. PEKAR, OSBM, *Some Documents concerning the "Bradač Affair" Analecta OSBM*, X (1979) 221-228.

(7) I have not been able to find the precise date of Bradač's birth.

ents Simeon Bradač and Catherine Vyslocka. His father, a highway commissioner, was the son of Bishop M. Olšavskyj's older sister Mary, who was married to Andrew Bradač of Torysky ([8]). It seems that the parents of Bishop Bradač, having acquired the status of gentry, followed the Roman Rite, although they baptized their son on February 14, 1732, at St. Michael's Greek Church of Litmanova ([9]). Soon after they moved to the village Kamionka, in the Spiš district, where they came into possession of an estate ([10]). In Kamionka John also received his primary education.

To further his education the talented boy enrolled in the gymnasium, first in Spišska Kapitula, and later in Levoča. At the time of his graduation John's grand-uncle, Michael M. Olšavskyj, was already the bishop of Mukačevo (1743-1767). Under Olšavskyj's protection the young graduate was sent to the Jesuit College in Trnava (in western Slovakia), where he received his philosophical and theological formation. He was ordained to the holy priesthood at the end of his third year of theology at St. Nicholas church on Černeča Hora, near Mukačevo, on September 30, 1755.

After the ordination Bradač continued his studies in Trnava, where he achieved the Master's Degree in Sacred Theology. Unfortunately, in the summer of 1756, Father Demetrius Doroš, professor of the *Theological School* in Mukačevo ([11]) died, and

---

His Birth Certificate in ASV-NV, vol. 512 (s.p.) gives only the date of his baptism February 14, 1732.

([8]) M. LACKO, *New Documents about M. M. Olšavsky, Bishop of Mukačevo* (Rome – Pont. Inst. Orientale, 1959), p. VIII-X.

([9]) In the baptismal certificate it is expressly stated that Bradač was baptized and confirmed "Graeco ritu". Bradač was born in Torysky, baptized in Lytmanova by Fr. T. Ihnatovyč of Jarembyna. Why such secrecy? Bishop Bradač later informed the Apostolic Nuncio that "he was born in the Latin Rite" — cf. the Nuncio's Letter of Febr. 25, 1771, in A. PEKAR, OSBM, *Some Documents concerning the "Bradač Affair" Analecta OSBM*, X (1979) 223-224.

([10]) In Kamionka was born his younger brother, *Michael Bradač*, who eventually became Auxiliary Bishop of Mukačevo (1808-1814).

([11]) The *Theological School* in Mukačevo was founded by Bishop M. Olšavskyj in 1744 — cf. B. SHEREGHY-B. PEKAR, *The Training of the Carpatho-Ruthenian Clergy* (Pittsburgh, Pa. 1951), p. 91-94.

Bishop Olšavskyj decided to summon young Father Bradač to take his place.

In 1760, Father Bradač was appointed the Archdean of the cathedral and pastor of the parish in Mukačevo, but at the same time he had to continue his work as professor of the Theological School. Shortly afterwards Bishop Olšavskyj entrusted him with another important office, that of *Supervisor* of the eparchial schools, which were still in an embryonic stage. Bradač intended to establish an entire system of eparchial schools and in his *Circular Letter* of 1762 ([12]), he outlined his complete scholastic program. But his scholastic plans were realized only later by Bishop Andrew Bačynskyj (1773-1809), since Bradač had to start on his "diplomatic" mission at the imperial court of Vienna.

The larger part of the territory of the Mukačevo Eparchy, including the episcopal see, coincided with that of the Roman Catholic Diocese of Eger, Hungary. Therefore, since the time of the Užhorod Union (1646), the bishops of Eger attempted to take under their own jurisdiction also the Greek Catholic faithful, considering the bishops of Mukačevo only as their ritual vicars. In 1716 they succeeded in placing their own candidate on the episcopal throne of Mukačevo in the person of Bishop George G. Byzancij (1716-1733), who was forced to take an oath of canonical submission to Bishop Gabriel Erdödy of Eger as to his ordinary ([13]).

Since the bishops of Eger were constantly interfering in the religious affairs of the Mukačevo Eparchy the mutual relationship between the clergy of both Rites worsened. It reached the point that the Ruthenian Catholic parishes were also considered only as *filial churches* of Latin Rite parishes and the faithful were forced to pay theyr church dues (tithes) to Latin Rite pastors.

In 1763, the newly appointed and very influential bishop of Eger, Count Charles Eszterházy (1762-1799), tried to curtail even the episcopal jurisdiction of Bishop Michael M. Olšavskyj. The Ruthenian clergy finally rebelled. They convened at the Eparchial Synod in Mukačevo (January 29 – February 1, 1764),

---

([12]) В. ГАДЖЕГА, *Пастырськuй лист Іоанна Брадача о научованю дѣтей из року 1762*, стаття у « *Підкарпатська Русь* », Ужгород 1927, стор. 136-139.

([13]) B. PEKAR, p. 52-54.

where they decided to seek a canonical recognition of the Mukačevo Eparchy by the Holy See through the intercession of the imperial court of Vienna. At the Synod Father John Bradač was elected for this "diplomatic" mission and was sent to Vienna to plead their cause (14).

Father Bradač by his diplomatic and untiring efforts succeeded in persuading Empress Maria Theresa (1740-1780) to take the Ruthenian Catholic faithful under her protection and to petition the Holy See to establish canonically the Eparchy of Mukačevo (15). Bishop Eszterházy tried to frustrate Bradač's mission in Vienna. But when his diplomatic maneuvers at the imperial court failed (16), he tried to defeat the Mukačevo cause in Rome, where he did not have to deal with the alert Bradač and where his opinion prevailed.

EPISCOPAL ORDINATION OF BRADAČ

How complicated and delicate was the mission of Father Bradač in Vienna can be inferred from the huge volume of correspondence between him and Bishop Olšavskyj (17), whose health by 1767 started to deteriorate. After having appointed Father Bradač his Vicar General, Bishop Olšavskyj persuaded the imperial court to ask Rome to appoint him as his Coadjutor-Bishop with the right of succession (18). At the same time he urged Bradač to return home in order to consolidate his position as his eventual successor (19).

Hoping to receive soon some consoling news from Rome, Father Bradač tarried with his return. But Bishop Eszterházy took his time to complete an entire "treatise" against the ca-

(14) B. PEKAR, p. 62; BARAN, vol. XIII, p. 39-42.

(15) Petition of Maria Theresa, dated April 30, 1966, in BARAN, p. 3-5.

(16) Bishop Eszterházy's brother Francis became the Chancellor of Hungary at the imperial court somewhat later, in 1766.

(17) DULYŠKOVYČ, T. III, p. 218.

(18) DULYŠKOVYČ, T. III, p. 190-191.

(19) DULYŠKOVYČ, T. III, p. 184-185 — Bishop Olšavskyj's letter of Sept. 27, 1767.

nonical establishment of the Mukačevo Eparchy, which he dated March 31, 1767, though it was presented to the Holy See much later (20). Bradač could not wait any longer. Having received alarming news about the serious condition of Bishop Olšavskyj, he tried to return to Mukačevo in a hurry. But still it was too late. The good bishop died in the morning of November 5, 1767, just before his arrival. In his capacity of Vicar General, Father Bradač was compelled to take immediately the administration of the Eparchy of Mukačevo into his hands (21). He was only 35.

The cause of the establishment of the Mukačevo Eparchy was defeated. Bishop Charles Eszterházy of Eger won the case in Rome, where it counted. But he was not able to stop Bradač from becoming a bishop (22). By the Apostolic Breve of January 27, 1768, Father John Bradač was named Titular Bishop of Rhossum (23) in charge of the Eparchy of Mukačevo as the Apostolic Vicar (24). His episcopal ordination took place in the newly erected church of St. Michael in Mariapovč on May 1, 1768. He was consecrated by the Rumanian Bishop Meletius Kovač of Oradea Mare.

It seems that Archdean Andrew Bačynskyj, close adviser of Bradač, persuaded him not to make a religious profession before the consecration. But Bishop Kovač insisted. Thus, on the night before the solemn ceremony, Bishop – Elect Bradač did take the religious vows, but privately, in his room (25).

(20) For the opinion of Bishop Eszterházy with the enclosed documents, see in BARAN, p. 116-251; critical analysis of Eszterházy's opinion given by B. PEKAR, p. 77-89.

(21) Since the Mukačevo Eparchy untill 1777 did not have a Chapter of Canons, after a bishop's death the eparchy was usually administered by the Vicar General.

(22) Bp. Eszterházy opposed the nomination of Bradač because he "per se et per suos agens, independentiam ab Ordinario Latino procurare studebat" — cf. Eszterházy's letter to Nuncio (Dec. 16, 1767) in ASV-NV, vol. 79, ff. 160b-161b. The opinion of the Nuncio, was different in ASV-NG, vol. 392, ff. 32-33: "Io dal mio canto, che conosco personalmente questo Soggetto (Bradač – A.P.), non posso che fargli vantaggiosa testimonianza, avendolo inteso parlare in guisa sana et ortodossa e trovandolo ben istruito negli affari della Religione e della Chiesa".

(23) Modern *Arsus*, Turkey.

(24) Breve in WELYKYJ, vol. II, p. 196-197.

(25) BASILOVITS, P. III, p. 114.

On April 21, 1768, the Apostolic Nuncio in Vienna informed Empress Maria Theresa about the final decision of Pope Clement XIII "not to establish the Eparchy of Mukačevo" (26). After some "diplomatic" maneuvers of Bishop Eszterházy and his supporters (27), the Empress accepted the Pope's decision and ordered Bishop Bradač to "recognize the bishop of Eger as his true and legitimate ordinary" (28). But to protect the Ruthenian Catholic faithful, Maria Theresa issued the following *Regulations*:

1) all the immunities and privileges of the Byzantine Rite clergy, as stipulated in the act of the holy Union, were to remain intact;

2) the Ruthenian priests were to be considered as true pastors of their faithful and not only as assistants of the Roman Rite pastors;

3) the Ruthenian faithful were expected to pay all their stole and church dues to their own pastors and not to the Roman Rite priests;

4) the Bishop of Eger was expected to treat the Apostolic Vicar of Mukačevo with proper respect, as a bishop and as head of all the Ruthenian Catholics;

5) both bishops were expected to work out their mutual differences with proper respect and mutual understanding (29).

Bishop Eszterházy was triumphant. To humiliate his opponent he immediately summoned Bishop Bradač to Eger in order to receive his oath of submission, although neither in the Apostolic Breve of appointment nor in the above mentioned *Regulations* was anything said about such an oath. Bishop Bradač did not hurry to Eger. First he wanted to consolidate his own position in the eparchy (30).

(26) Bp. Eszterházy was supposed to inform the Empress about the Pope's negative answer — cf. the Pope's letter to Eszterházy in WELYKYJ, vol. II, p. 195-196. But he did not. The Pope's *Memorial* was dated Nov. 14, 1767.

(27) Described by B. PEKAR, p. 97-100.

(28) Maria Theresa's letter to Bradač (Aug. 24, 1768) in BASILOVITS, P. IV, p. 131-133.

(29) *Regulations* of Aug. 24, 1768, in BASILOVITS, P. IV, p. 127-131.

(30) The clergy resented Bradač because of his young age and the favoritism shown to him by Bp. Olšavskyj. But later they unanimously supported him in his fight against Bp. Eszterházy.

Having secured the support of his clergy, Bishop Bradač appointed Archdean Andrew Bačynskyj as his Vicar General (31). Afterwards he secured for himself from the Holy See all the necessary faculties as the Apostolic Vicar of Mukačevo (32). And in the meantime he collected all the necessary documents and information in order to be able to defend his cause. Bishop Eszterházy repeatedly ordered Bradač to appear immediately in Eger and threatened him with drastic measures. But he did not dare to revoke his jurisdiction.

Finally, in the middle of September, 1769, Bishop Bradač and his advisers (33) arrived in Eger. Immediately Bishop Eszterházy demanded from Bradač an *oath of submission.* But Bishop Bradač, appealing to the papal and imperial documents, simply refused to oblige. This infuriated Bishop Eszterházy and he, claiming his great influence and power, started to insult the Apostolic Vicar. Bradač calmly replied:

"Even though the family of Eszterházy is rich and powerful, and Your Excellency is in a position constantly to harass us and to sway higher decisions to your own side, still I have yet greater trust in the help of God. I hope that also Her Majesty also will not permit that so many of her subjects be indefinitely molested even by Your Excellency!" (34).

Having said these words Bishop Bradač immediately departed, determined as never before to continue his fight to free himself and his people from the harsh interference of Eger.

(31) A. Bačynskyj was a trusted advisor of both Bp. Olšavskyj and Bp. Bradač, and he continued the diplomatic mission of Bradač in Vienna. Bačynskyj also succeeded Bradač as Bishop of Mukačevo (1773-1809) — cf. A. PEKAR, *The Bishops of the Eparchy of Mukačevo*, Pittsburg, Pa., 1979, p. 25-30.

(32) Rescript from the Holy Office (Dec. 22, 1768) in DULYŠKOVYČ, T. III, p. 195-198.

(33) The Bishop's Consultors were: Archdeans: G. Sabadoš of Mukačevo, A. Žetkey of Maramoroš, A. Bačynskyj of Sabolč and J. Bokšay of Čerhaty, and Hegumen M. Kašper, OSBM. of Mariapovč.

(34) The *Minutes* of meeting between two Bishops (Sept. 16, 1767) in DULYŠKOVYČ, T. III, p. 199-211.

NEW EFFORTS FOR INDEPENDENCE

With the full support of his clergy Bishop John Bradač decided once again to seek the intercession of the imperial court for his cause. Thus, at the beginning of February, 1770, he sent his Vicar General. Father Andrew Bačynskyj (35), to Vienna in order to make new efforts for the canonical establishment of the Eparchy of Mukačevo. But Bishop Eszterházy arrived first and disposed the influential officials at the imperial court against Bradač. Thus, upon his arrival in Vienna, Father Bačynskyj was ordered to return home and inform his bishop to settle his differences with Eger according to the *Regulations* of 1768.

Just before his departure, Father Bačynskyj by chance obtained an audience with the Empress and thus was able in person to present to her the petition of Bishop Bradač (36). At the same time Bačynskyj exposed the despotic attitude of Bishop Eszterházy toward the Ruthenians as well as his numerous misrepresentations concerning the entire Mukačevo affair in Rome and at the imperial court. Empress Maria Theresa there and then made up her mind and promised Father Bačynskyj that she would renew her petition for the canonical recognition of the Eparchy of Mukačevo by the Holy See (37). The audience took place on Easter Sunday, April 1, 1770.

Right after the audience the sovereign in a personal note informed her Grand Chancellor, Prince Winceslaus A. von Kaunitz: "It seems to me that the matter of the establishment of the Mukačevo Eparchy was supposed to go through the first time (i.e., between 1766-1768). My present decision is to renew once again the entire case and to put all the necessary pressure on the Holy See to erect canonically the said eparchy" (38). Making Chancellor Kaunitz responsible for a successful completion of the entire Mukačevo affair, the Empress warned him that Bishop

(35) After the death of Archdean G. Sabadoš (d. Dec. 1769) Bp. Bradač transferred A. Bačynskyj from Hajdudorog to Mukačevo and appointed him Vicar General.

(36) Bp. Bradač's petition in BASILOVITS, P. IV, p. 138-142.

(37) The audience is described by DULYŠKOVYČ, T. III, p. 212.

(38) HHSA, *Staats Rat Protocol a.* 1770, vol. II, f. 1284.

Eszterházy would use all possible means to frustrate the new efforts concerning the eparchy.

After a preliminary meeting of the State Council on April 11, 1770, Father A. Bačynskyj was asked to prepare a detailed report on the unfounded allegations of Bishop Eszterházy, submitted by the latter to Rome in 1767. Bačynskyj's detailed report, carefully revised by the imperial attorney in Rome, Aloysius Coquelin (39), was submitted to the Holy See in support of the reiterated petition of Empress Maria Theresa to establish the Eparchy of Mukačevo. This new petition of the Empress was dated May 12, 1770 (40). At that time Father Bačynskyj was already back in Mukačevo, preparing for the imperial visit of Joseph II (41).

On the occasion of military maneuvers in the Carpathian mountains, early in June, 1770, Emperor Joseph II decided to pay an official visit to the crown city of Mukačevo. Bishop John Bradač, as a high Catholic prelate, was appointed to the Welcoming Committee and was present at the banquet in honor of the imperial guest. The following day, June 3, 1770, was Pentecost Sunday. Bishop Bradač invited the Emperor to attend the Holy Liturgy at St. Nicholas Church on Cerneča Hora, just outside the town. The Emperor agreed. While Bishop Bradač was celebrating a Pontifical Liturgy, Father Bačynskyj explained the ritual to the Emperor and his suite. Bishop Bradač did not waste such an excellent opportunity and asked Joseph II to defend him and his clergy from the despotism of Bishop Charles Eszterházy. From that time Joseph II became a great supporter of the Mukačevo bishop and his cause (42).

Hearing about the renewal of the Mukačevo cause by the imperial court, Bishop Eszterházy became alarmed and hurried

(39) Bačynskyj's *Report* as revised by Coquelin reprinted by BASILOVITS, P. IV, p. 143-195.

(40) Maria Theresa's petition of May 12, 1770, in ASV-NG, vol. 384, f. 319-320; ASV-NV, vol. 79, f. 195.

(41) Emperor Joseph II, the eldest son of Maria Theresa, in 1764 was elected Emperor of the Holy Roman Empire and Co-Regent of Austria. In 1780 he succeeded his mother to the Hapsburg throne.

(42) The entire visit of Joseph II on Černeča Hora is described by BASILOVITS, P. III, p. 115-118.

to Vienna. He hoped to stop the entire affair once again. To gain some time he tried to confuse the issues by presenting conflicting information both to Rome and to the Imperial Council. But this time Bishop Bradač was also summoned to Vienna in order to explain Eszterházy's objections, which he did with great success (43).

At the audience of August 28, 1770, Maria Theresa warned the Apostolic Nuncio that Bishop Eszterházy "was *falsely* informing Rome in order to stop all this (Mukačevo) affair", which was causing a great embarrassment to her personally, since the Pontiff seemed to delay his decision using various pretexts (44). On that occasion the Nuncio wrote to the Secretary of State:

"Here they expect a prompt and definitive answer from the Supreme Pontiff, directly addressed to the Empress. I must add that here (at the court) the Bishop of Eger... does not have any person of influence on his side, although he obstinately refuses to admit it" (45).

Pope Clement XIV still trusted Bishop Eszterházy more than his own Nuncio (46), and by a long overdue Breve of October 10, 1770, addressed to Maria Theresa, the Pontiff declined to give his conclusive answer on the Mukačevo affair on account of "conflicting information". The Pope asked for more time in order to be able to study this "important question" (47). Maria Theresa felt offended that the Pope distrusted her judgment and informed the Nuncio: "In view of the grave danger to religion and public peace We cannot wait any longer. Because Rome is stalling with the decision, at the end We will be forced to take the necessary steps by Ourselves in this entire case" (48).

In order to avoid an open conflict with the Apostolic See, on November 6, 1770, Empress Maria Theresa sent another letter

(43) Bradač's reply to the questions of State Council in ASV-NG, vol. 387, f. 104 a-b.

(44) The Nuncio's report on his audience of Aug. 28, 1770, ASV-NG, f. 101-106.

(45) ASV-NG, f. 106b.

(46) The Pope's letter to Eszterházy (Oct. 10, 1770) in R. de MARTINIS, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide*, Romae 1892, vol. IV, p. 176.

(47) The Pope's *Breve* of Oct. 10, 1770, in A. THEINER, *Clementis XIV Epistolae et Brevia selectiora*, Parisiis 1852, p. 115-118.

(48) ASV-NG, vol. 387, f. 117-119.

to Pope Clement XIV, in which she explicitly branded Bishop Eszterházy's information as "deceptive" and "false", insisting on the canonical establishment of the Eparchy of Mukačevo for the "good of the holy Union and the Ruthenian people". At the end of her letter the Sovereign, added: "I have sufficient evidence of the fidelity of the Apostolic Vicar of Mukačevo and his people towards the Roman See and their Catholic faith, although they freely follow their own Rite" (49).

The firm stand of the Empress received the immediate attention of Pope Clement XIV, and he was ready to establish the Greek Catholic Eparchy of Mukačevo. But the Pontiff still did not trust Bishop Bradač and asked Maria Theresa to replace him with some other candidate (50). It clearly proves that Eszterházy, unable to stop the recognition of the Mukačevo Eparchy, at least succeeded in discrediting his opponent, Bishop John Bradač, in the eyes of the Pope (51). The Empress insisted on the candidacy of Bradač (52), but Bishop Eszterházy intended to revenge himself and to remove Bradač from the Mukačevo see by all means. Thus, he maliciously accused him of *"schism and heresy"*.

THE QUESTION OF "FILIOQUE"

In the summer of 1770, forced to stay in Vienna in defense of his cause, Bishop Bradač supervised the publication for his parochial schools of a badly needed *Bukvar'* (Primer), which was

(49) The Maria Theresa' letter to the Pope (Nov. 6, 1770) ASV-NG, f. 120a-b.

(50) The Pope's *Breve* (Nov. 17, 1770) in HHSA., *Rom-Hofkorrespondenz*, vol. 37, f. 419; reprinted by WELYKYJ, vol. II, p. 211-213.

(51) Eszterházy's letter to the Pope (Sept. 1, 1770) in ASV-NV, vol. 79, f. 199a-120b. To avoid the Nuncio's support of Eszterházy, the Imperial Court started to deal directly with the Roman Curia through its Cardinal-Protector A. Albani (1692-1779), as one can see from the bulky correspondence preserved in HHSA., *Rom-Hofkorrespondenz*, vol. 37; *Rom-Berichte und Weisungen*, voll. 249, 254, 255 & 256.

(52) Audience of the Nuncio (Dec. 14, 1770) in ASV-NG, vol. 389, f. 187-189; also the Empress' letter to the Pope (Jan. 16, 1771) in BARAN, p. 37-39.

compiled from various books printed in Ukraine (53). In his *Bukvar'* Bradač combined together the rudiments of reading and writing (the first eleven pages), daily prayers (pp. 13-54), and essential questions of catechism (pp. 54-62). At the end of the booklet he inserted the so-called "Athanasian Creed" (pp. 62-68), which at that time was in use by both Catholics and Orthodox. While in the Constantinopolitan Creed, placed among the daily prayers (pp. 28-31), the "Filioque" was properly inserted as was the usage in the eparchy (54), according to same usage it was not added in the "Athanasian Creed" (55).

Bishop Eszterházy became triumphant. Supported by his brother, the Chancellor of Hungary at the imperial court (56), he presented Bishop Bradač as "suspected of schism and heresy", adducing the following evidence:

1) In his *Bukvar'*, at the end of "Our Father", Bishop Bradač added a doxology: "For Thine is the kingdom, and the power, and the glory forever" — as it was used by Protestants.

(53) DULIŠKOVYČ, т. III, p. 217-218; Я. Стрипський, *Вѣденський Букварь р. 1770*, стаття у « *Литературна Недѣля* », Ужгород III (1943) 274-276; І. Мацинський, *Буквар, що пережив дві інквізиції*, стаття у « *Дружно Вперед* », Пряшів, 1 (1965) 18-19.

(54) Already the Synod of Zamostja (1720), *Tit. I – De fide catholica* prescribed that in the Symbol of Faith the insertion of "Filioque" should be made. The same was promulgated in the Eparchy of Mukačevo at the Sevljuš Synod (1727) — cf. DULYŠKOVYČ, т. III, p. 79-91. In his *Report of the Canonical Visitation 1750-1752*, Bp. M. Olšavskyj wrote: "In every place, reciting the Symbol of Faith, the people confessed the procession of the Holy Spirit expressly: — *from the Father and the Son*" — В. Гаджега, *Додатки к историіи русинів и руських церквей в Марамороши* (Ужгород, Т-во Просвѣта, 1922), стор. 32.

(55) The so-called "Athanasian Creed", not used in liturgical services, remained without the insertion of "Filioque", and was reprinted in this manner by the Ukrainian Catholics in Poland, where from devotional books it was brought to the Eparchy of Mukačevo.

(56) LACKO, p. 11 claims that it is not clear "quis fuit delator", although *Document n. 22*, printed by him (p. 95-96), is sufficiently clear. A better copy of this document (Dec. 27, 1770) can be found in ASV-NG, vol. 389, f. 196b-198a. Since Bp. Eszterházy was asked to reply to Bradač (cf. LACKO, *op. cit.*, p. 104-113), it is clear that it was *he* who accused Bradač in the first place. And finally, the Secretary of State to the Nuncio (March 16, 1771) explicitely wrote: "la questione suscitata tra Mons. Bradač... e Mons. Vescovo d'Agria" — LACKO, p. 117-118.

2) In the Angelic Salutation Bishop Bradač omitted the entire second part of the prayer: "Holy Mary, Mother of God..." — as though he would deny the divine motherhood of the Blessed Virgin Mary in support of the Nestorian heresy.

3) Bishop Bradač clearly indicated his schismatic convictions by an intentional omission of "Filioque" in the Creed, thus he explicitly denied the procession of the Holy Spirit from the Father and the Son (57).

Fortunately, Bishop Bradač was still in Vienna and was able to defend himself at the imperial court against the malicious accusations of Eszterházy, who fabricated them under the influence of prejudice from his ignorance of the Greek Rite. The court of Vienna, being in close touch with the Greek Catholics, was completely satisfied with the explanation of Bradač (58), but not so at the Apostolic Nunciature, influenced by Bishop Eszterházy. Thus, the allegations against Bradač were sent to Rome in support of Eszterházy's claim (59).

Bishop Bradač, to assure the Holy See of his Catholic faith, did not hesitate to renew his Profession of the Catholic Faith in front of the Apostolic Nuncio and willingly submitted himself to the decision of the Apostolic See concerning the *Bukvar'*. But personally he was deeply hurt by such "disgraceful suspicion" of his true faith (60). To expedite the entire affair, the imperial court suspended distribution of the *Bukvar'* until the decision of the Holy See was made, but at the same time it urged the establishment of the Mukačevo Eparchy and appointment of Bradač as ordinary (61).

(57) LACKO, p. 94-95. These are the three objections to which Bishop Bradač replied in his letter to the Pope, LACKO, 113-117.

(58) Bp. Bradač's explanation, LACKO, *ibid.*; his reflections on "Filioque", LACKO, p. 100-104; his explanations to the Ap. Nuncio in A. PEKAR, *Some Documents concerning the "Bradač Affair" Analecta OSBM* X (1979) 223-224.

(59) Eszterházy's reply to Bradač's apology, LACKO, p. 104-113; the Nuncio's opinion, LACKO, p. 95-96.

(60) Bradač's letter to the Pope in LACKO, p. 113-117. About Bradač's feelings see his letter to Fr. G. Major, OSBM. (Dec. 14, 1771), LACKO, p. 146; ASV-NV, vol. 79, f. 249.

(61) Prince von Kaunitz's letter to the Nuncio (Febr. 21, 1771) in LACKO, p. 98-99.

Bishop Bradač's profession of the Catholic faith and complete submission to the decision of the Holy See did not change the mind of the Roman Curia, which still remained under the spell of Bishop Eszterházy. On January 12, 1771, the Secretary of State instructed the Nuncio to try to persuade the Empress "not to trust the orthodoxy of Bradač and his Greek supporters" (62). But Maria Theresa remained adamant in her decision. She considered Bradač *worthy* of the episcopal dignity on account of his numerous "virtues and moral integrity as well as his excellent mental qualities" which were known to her personally. And she insisted that Bishop Bradač be appointed as the ordinary of the proposed new Eparchy of Mukačevo (63).

In Rome the entire question of the *Bukvar'* and the "Filioque" was studied by a special commission of three theologians (64), presided by the Pontiff himself. After a "thorough" examination of the entire matter, on September 14, 1771, Pope Clement XIV notified Empress Maria Theresa as follows:

1) The "Filioque" should be always recited and inserted in all the publications for the use of the Greek Catholic faithful.

2) Besides the omission of the "Filioque" in the Athanasian Creed in the *Bukvar'* there were found *no other inaccuracies*, which would offend the purity of the Catholic faith.

3) Since the Athanasian Creed was printed on the last page of the *Bukvar'* it could be easily replaced by a new page with "Filioque" inserted in the same Creed. Thus corrected, the *Bukvar'* could then be put in circulation (65).

(62) LACKO, p. 96-97.

(63) Maria Theresa's letter to the Pope (Jan. 16, 1771) in BASILOVITS, P. IV, p. 208-210; BARAN, p. 37-39.

(64) The three theologians in question: 1. J. Spaletti, Scriptor of the Vatican Library; 2. A. Giorgi, OSA., General Procurator; 3. Ph. Dionisi, Qualificator at the Holy Office. Their *Vota* in ASV-NV, vol. 61, f. 364-425. They tried to reject the arguments of Bradač, although there were solid opinions of distinguished scholars in his support — cf. A. THEINER, *Histoire du Pontificat de Clément XIV* (transl. by P. de Geslin), Bruxelles 1853, vol. II, p. 21-25.

(65) The Pope's decision concerning "Filioque" and the accomp. letter of the Secretary of State (Sept. 14, 1771) in LACKO, p. 125-131. In both documents Bp. Bradač is presented as a "premeditated corruptor" of the Catholic doctrine. From their wording one can sense at least prejudice if not even hostility against Bradač fomented by Bp. Eszterházy at the Roman Curia.

It seems that the advice of the Holy See was taken into consideration and the *Bukvar'* with the last page replaced was actually put in circulation (66).

Fortunately, the entire case of "Filioque" did not have an influence on the appointment of Bradač. Already on April 4, 1771, i. e., almost six months before the final judgment on the *Bukvar'*, the Secretary of State informed the Apostolic Nuncio of Vienna to start the investigation about the canonical qualities of Bradač, the "future bishop of Mukačevo", and to accept his profession of faith as requested from all the candidates (67).

NEW ACCUSATIONS AGAINST BRADAČ

At the beginning of 1771, another book supervised by Bishop Bradač, entitled *Sbornyk Cerkovnych Molenij*, was published by the printing house of Kurzboek in Vienna. It was not a liturgical book (68), but rather a prayerbook for the faithful, in which were also included some liturgical services and a calendar of the Saints. Here it should be noted that Bishop Bradač was neither the author nor the compiler of the *Sbornyk*; he only helped with the correction of galleys and gave his final approval for its publication (69).

Some copies of the *Sbornyk* were sent to Bishop Basil Božičkovič in Croatia to be distributed among his faithful. On the examination of the book Bishop Božičkovič found some "doctrinal errors" in the text. He immediately returned all the

(66) The same suggestion was made by the Synod of 1773, LACKO, p. 73. The copy of the *Bukvar'* in my possession has "Filioque" already inserted in the "Athanasian Creed".

(67) The Secretary's letter in LACKO, p. 118-119. The Canonical Process of Bradač was made in May, 1771 — cf. ASV-NV (*Processi Canonici*), vol. 512; or ASV-*S. Congr. of Concistory* (Processus Canonici), vol. 161, ff. 94-119.

(68) Bradač described the *Sbornyk* as "libellus manualis et privatus", LACKO, p. 225.

(69) "Ep-pus Munkacsiensis non quidem ut author aut collector, verum ut approbator... dicti Libelli", LACKO, p. 234.

copies of *Sbornyk* to the imperial court and accused Bishop Bradač of "ignorance" and "schismatic tendency" (70). The objections of Bishop Božičkovič against the *Sbornyk* can be reduced to the following six:

1) In the "Prayer Before Going to Bed" (p. 74) some "Russian saints" were mentioned (Michael, Peter, Alexis, Jona, and Philip), who, according to Božičkovič, "were awakening suspicion, doubt, and uncertainty".

2) The name of the reigning Sovereign *preceded* that of the Roman Pontiff (p. 87), which could lead into the error of the Anglicans or the Russians, who consider their sovereign the head of their respective Churches.

3) The people are asked to pray for the monks living in the "Russian mountain monasteries" (p. 89), by which only the Russian Orthodox monasteries on Mt. Athos could be understood.

4) In the "Prayer for the Deceased" (p. 91) the name of the departed Sovereign once again preceded that of the Pope.

5) The custom to recite the "Twelve Psalms" is recommended (p. 93), but this custom was introduced in Kiev from Mt. Athos by a certain Orthodox monk, Dositheus Pečers'kyj.

6) The "Ninth Morning Prayer" (p. 9) must be rejected, since it "cannot be reconciled with the Catholic doctrine on justification concerning the merit of good works" (71).

As soon as Bishop Bradač heard about these new accusations against him, on September 24, 1771, without waiting for a formal inquiry, he presented to the Apostolic Nuncio a "Promemoria", in which he explained:

a) All the prayers of the *Sbornyk* were in continuous use by Greek Catholics both in Poland and Subcarpathia and were taken from liturgical books.

(70) Cf. Bradač's letter to the Nuncio (Sept. 24, 1771), LACKO, p. 132-133. Here, in this article, it is impossible for me to give a complete account of the entire dispute over the *Sbornyk*. The differences of opinion were never solved, even at the Synod of 1773. All this dispute nevertheless, brought to Bishop Bradač "acerbum dolorem", LACKO, p. 232.

(71) The first five objections made by Bp. Božičkovič in his letter to the Hungarian Chancery in Vienna (July 6, 1771), LACKO, p. 120-122; the additional (sixth) in his letter to the Royal Council for Croatia in Vienna (Oct. 4, 1771) — LACKO, p. 135-136.

b) These prayers and the Saints were not eliminated from liturgical books even by the Synod of Zamostja (1720), which was celebrated in the presence of the Apostolic Nuncio and which thoroughly revised all the liturgical books to be used by Ruthenian Catholics.

c) As regards the commemoration of the Supreme Pontiff before or after the head of state, the difference comes from the above mentioned liturgical books, since in some of them the Pontiff is mentioned in the first place, in others the Sovereign.

In the accompanying letter Bradač wrote:

"Although I am poor (here meaning: *unimportant* – A.P.) and constantly harassed, nevertheless, I am a bishop who has charge of a great number of faithful, who have been entrusted to me. Therefore, I consider it proper to be heard on the same basis as my accusers. Just as they, I too am devoted to true religion and consider it as my most important duty to preserve incorrupt the Catholic faith as I received it from my ancestors, which I must teach and preach to the people entrusted to my care" (72).

The Apostolic Nuncio this time also was not convinced of Bradač's sincerity and continued to discredit the Bishop before Empress Maria Theresa (73). But the Empress was well informed about the *Sbornyk* dispute and defended Bishop Bradač before the Nuncio, saying: "I can assure you that Bradač is not at fault

(72) *Promemoria* — LACKO, p. 134-135; in his accompanying letter Bradač complained that his accusers cannot recognize "quidnam ad dogma fidei, quid ad disciplinam pertineat" — LACKO, p. 132. It is interesting to note that Bradač gave the following explanation concerning the word *russkyj*, in objection n. 3: "Per *Russica Monasteria* non Moscovitica, sed Hungarica, Polonica idem et Litvanica Unitorum monasteria populus Munkacsiensis intelligat, siquidem apud nationem Ungaro-Ruthenam prout Moscovitae — non Rutheni, sed *Moskalyj*, i. e. Moscovitae, ita monasteria illorum non *Russica*, sed Moskevszky, i. e. Moscovitica (quorum iterum in Libello nulla mentio) appellari solent" — cf. APF — *Scritture Riferite*: *Greci di Croazia etc.*, vol. II (1761-1845), f. 410a. It should be remembered that terms: *Russia* and *Russian* were introduced only by tsar Peter I (d. 1725) at the beginning of the 18th century and they were accepted in Subcarpathia only one century later.

(73) The Nuncio's letter to the Secretary of State (Nov. 7, 1771) — LACKO, p. 139-140.

in this matter. What frightens me is the fact that the Greeks have continuous conflicts and differences even among themselves. And this really worries me!" Then the Empress informed the Apostolic Nuncio that she would take all the responsibility concerning the appointment of Bishop Bradač on herself [74].

While Bishop Bradač was preparing a more detailed reply to the objections of Božičkovič against the *Sbornyk* [75], the Empress ordered all the copies of the prayerbook to be destroyed [76]. Then she postponed the printing of new book until the intereparchial synod which she intended to convoke in the near future in order to settle the differences among the Greek Catholic bishops in her domain. Under the orders of Maria Theresa [77] the proposed Synod of the Greek Catholic Bishops of Hungary was celebrated in Vienna, March 16 – April 24, 1773. From the "Minutes of the Synod" [78] we learn that the differences concerning the *Bukvar'* and the *Sbornyk* were discussed by the bishops, but on some issues they were not able to come to an agreement even then [79]. One thing is certain. At the Synod Bishop-Elect Andrew Bačynskyj vindicated the reputation and good name of his predecessor, Bishop John Bradač.

(74) LACKO, p. 140.

(75) From the letter of Fr. D. Havrylovyč, OSBM. (Mukačevo, Dec. 7, 1771) we learn that Bp. Bradač "cum clero" was preparing a detailed reply to the difficulties against the *Sbornyk* to "satisfy Her Majesty", LACKO, p. 141-145. I am surprised to see that Fr. Lacko ascribed this "Responsio" to Bishop Bačynskyj, LACKO, p. 218-235. Even the internal evidence points to Bp. Bradač, who presented it to the Imperial Court just before his death. Bačynskyj, as his intimate adviser, without any doubt assisted Bp. Bradač in its compilation ("cum clero"), but the reply was presented by Pp. Bradač to the imperial court and only later, perhaps through the Nuncio, copy of it found its way to Rome and ended in the Archives of the S. C. de Propaganda Fide.

(76) DULYŠKOVYČ, T. III, p. 218, affirms that Bp. Bradač was ordered to collect all the copies of the *Sbornyk* and to send them to Košice, where they were destroyed in March, 1772.

(77) Decree of Febr. 24, 1771, convoking the Synod in LACKO, p. 69-71.

(78) LACKO, p. 33-68.

(79) Thus, e. g., Bp. Božičkovič refused to accept some Saints venerated in Rus'-Ukraine (LACKO, p. 213-217), while Bishop-Elect Bačynskyj insisted, (LACKO, p. 236-248).

THE ESTABLISHMENT OF THE EPARCHY

The accusations against Bishop Bradač and "his books" did not stop but only retarded the canonical establishment of the Eparchy of Mukačevo. As a matter of fact, it was finally approved at the Public Consistory which took place on July 20, 1771 [80]. After the formalities were taken care of, Pope Clement XIV by the Bull *Eximia Regalia Principum*, dated September 19, 1771, canonically confirmed the establishment of the Greek Catholic Eparchy of Mukačevo, subjecting it to the metropolitan supervision of the Hungarian Roman Catholic Archbishop of Esztergom [81].

Not trusting the faith of "Greeks", the Pope imposed on the bishop of Mukačevo an obligation to renew his profession of faith every year [82]. He was also to be closely watched by the Archbishop of Esztergom through the "neighboring Latin bishops" [83]. In this regard Bishop Charles Eszterházy of Eger continued to show "great zeal" in informing the Apostolic Nuncio about "Greek affairs" [84]. Thus, mistrust of the bishops of Mukačevo lingered in Rome for a long time yet.

Finally, under the insistence of Empress Maria Theresa, who personally took on herself all the responsibility for the appoint-

(80) BARAN, p. 251-254, reprinted from an imperfect copy of *Acta CC. a. 1771*, preserved in ASV. Compare with the original copy in APF, *Scritture Riferite: Greci di Croazia etc.*, vol. II, f. 351-353.

(81) WELYKYJ, vol. II, p. 214-218; BARAN, p. 263-267.

(82) Concerning the Profession of Faith, cf. B. PEKAR, p. 122. Bp. Bačynskyj was finally exonerated from this obligation on Apr. 9, 1777, cf. BASILOVITS, P. IV, p. 206-207.

(83) See the Papal Breve of June 28, 1777, in WELYKYJ, vol. II, p. 255; the Nuncio's letter of July 11, 1777, in ASV-NV, vol. 189, f. 399: "Itaque SSmus Dnus Noster cupit, ut Ill.ma D. V. consilia hac de re cum Ill.mis Episcopis Latnis, quorum in Dioecesibus sunt Graeci isti Uniti, fidenter communicet, ut secreto invigilent et ipsi ac si fortasse detegerent, vel quoque modo scirent inter eosdem populos irrepere doctrinas non Catholicas... (etc)... statim certiorem Ill.mam ac Rev.mam D. V. faciant".

(84) Eszterházy's letters to the Nuncio (July 1 & Sept. 1, 1777) in LACKO, pp. 300, 301-305.

ment of Bradač (85), Pope Clement XIV on September 23, 1771 named him the ordinary of the newly established Eparchy of Mukačevo (86). The Apostolic Nuncio still hoped to be able to discredit Bishop Bradač and kept papal documents in his hands for almost two months before dispatching them to Bradač in December, 1771 (87). But even then the establishment of the eparchy could not be promulgated, since Bradač was expected first to make his profession of faith in the presence of the Rumanian Bishop of Fogaras, Transylvania, ten days of journey away.

On February 16, 1772, when the roads became more passable, Bishop Bradač undertook the journey to Transylvania (88), but Bishop Athanasius Rednik of Fogaras was sick in bed. On March 16, 1772, after waiting three full weeks, Bradač finally made his profession of faith and, on his return home, he immediately dispatched it to Vienna (89). Only then, by a letter of April 4, 1772, did the Apostolic Nuncio permit Bishop Bradač to be installed as the first ordinary of the newly established eparchy (90). The solemn installation of Bishop Bradač took place in the parochial church of the Assumption of the Mother of God in Mukačevo, elevated to the cathedral church, on April 19, 1772, among the great jubilation of clergy and faithful (91).

PREMATURE DEATH

Bishop Bradač won the case against the influential Bishop of Eger and, with the support of the imperial court, achieved canonical recognition of the Eparchy of Mukačevo. But at the

(85) Papal Breve of Sept. 23, 1771, in ASV-NV, vol. 79, f. 234 (204).

(86) Bradač's appointment in WELYKYJ, vol. II, p. 218-219.

(87) Bradač informed the Nuncio that the documents arrived on December 14, 1771 — ASV-NV, vol. 79, f. 245.

(88) Bradač's letter to the Nuncio (Febr. 16, 1772): "Iter in Transylvaniam fine deponendi Juramenti hodierna die suscipio" — ASV-NV, vol. 79, 253b.

(89) Idem on April 11, 1772, ASV-NV, f. 255.

(90) ASV-NV, vol. 188A, f. 144.

(91) ASV-NV, vol. 79, f. 259.

end he felt mentally and physically exhausted. In his last letter to the Apostolic Nuncio, written on May 16, 1772, he said:

"I humbly submit to the final judgment of the Holy and Apostolic See, the *infallible doctrine* of which I never questioned, the correction and emendation of all the liturgical books and I will accurately carry out whatever will be imposed on me in a definitive way... But I have neither strength nor influence to sustain another such trial as I was forced to do on account of the *Bukvar'* and the *Sbornyk*, and all this not without a neglect of my pastoral duties in my extensive eparchy and not without a great embitterment in my heart for all those things that I was forced to endure even to this day" (92).

How deeply in his heart Bishop Bradač was pained by the mistrust and suspicion of his Catholic faith on the part of the Apostolic Nuncio and the Roman Curia can be seen from the last days of his short-lived, but bitterly tried life. During his deathbed agony, he repetedly muttered: "Am I a schismatic? Am I a schismatic?" And with such preoccupation on his mind he ended his life "veluti victima pro Ecclesia Graeco-Catholica Ruthenorum!" (93).

Bishop John Bradač died on July 4, 1772, soon after his fortieth birthday. He was a convinced Catholic believer, but at the same time he was completely dedicated to his poor people, whose only treasure — their spiritual heritage — he tried hard to preserve. Without any hesitation we can say that he did not betray the sacred trust which the Subcarpathian clergy and people had placed in him. Bishop Charles Eszterházy of Eger, a powerful and influential Hungarian count, was able to destroy his reputation and his good name (94), and in great measure con-

(92) ASV-NV, vol. 79, f. 260.

(93) *Lystok* 5 (1890) 55.

(94) In his letter of July 23, 1772, to Baron Püchler, the Apostolic Nuncio even after Bradač's death branded him as "suspicious in the matter of dogma" and expressed his hope that the Empress would not propose for his successor a man who was "close" to the deceased Bishop Bradač or who "shared his opinions", LACKO, p. 198-199. The Empress proposed A. Bačynskyj, who was both a "close" adviser of Bradač and "shared his opinions" and who, as bishop of Mukačevo (1773-1809), followed in the footsteps of his predecessor. And yet, Bačynskyj did

tributed to his premature death, but he was not able to destroy Bradač's undaunted spirit. Even in his death Bishop Bradač remained a champion.

St. Josaphat Seminary
201 Taylor St. NE
Washington, D.C. 20017

Athanasius PEKAR, OSBM

---

not betray his Catholic faith nor did he fail in his loyaly to the Holy See. On the contrary. Bačynskyj led the Eparchy of Mukačevo to its *Golden Age*, as described by — О. БАРАН, *Єп. Андрей Бачинський і церковне відродження на Закарпатті* (Йорктон, Бібліотека Логосу, 1963).

OCP 49 (1983) 153-163

COMMENTARII BREVIORES

L'Esprit qui dit "Père" *

L'Auteur de l'ouvrage ayant ce titre, théologien connu dans les milieux oecuméniques et du Renouveau charismatique, comme encore par ses contributions à la Revue *Communio*, poursuit ici les études qu'il avait commencées antérieurement sur le *Filioque*, notamment dans la revue *Istina* en 1972, repris et développé dans le ch. II.

Un premier chapitre (17-55) traite de la Monarchie du Père. L'A. nous y présente un bilan très dense sur la théologie patristique du Père, tout à la fois principe au niveau de la théologie et, dans l'économie du Christ et de l'Esprit, des manifestations de Dieu aux hommes. Il nous fait suivre ce thème d'Irénée, par Origène et Tertullien, jusqu'à Grégoire de Nazianze, Maxime le Confesseur et Jean Damascène. Le but n'est pas de tracer un « parcours chronologique », mais plutôt de manifester une « économie eschatologique où l'événement de la Croix-Résurrection intègre la vie de l'Eglise dans la révélation de Celui qui vient juger, crucifier et sauver notre sagesse mondaine » (19), en suscitant l'apophatisme comme régime théologique de la foi.

Pour l'A., s'originerait chez Grégoire de Nazianze une antinomie d'essence et d'hypostase « dont les relations personnelles ne sont qu'une manifestation dérivée ». Pour cette raison, « les relations d'opposition dans l'essence divine ne fondent pas les hypostases », elles empêchent seulement de les confondre (34).

Déjà, dans ce premier chapitre, l'A. prépare par plusieurs expressions inattendues certaines prises de positions approfondies dans les chapitres postérieurs. Ainsi Irénée (*Démonstration*, 30) est inter-

* Note sur: Jean-Miguel GARRIGUES, *L'Esprit qui dit « Père! »*, L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du *Filioque*, avec préface de L. Bouyer, coll. *Croire et Savoir*, Téqui, 1981, Paris, 125 pp., 15 × 22 cm.

prété comme signifiant que l'Esprit peut « oindre le Fils, l'atteindre à la racine même de son être de Fils » (21). Est ainsi insinuée l'idée que l'Esprit est éternellement à l'origine du Fils éternel... Mais peut-être n'est-ce pas ce que J. M. Garrigues veut nous dire, puisqu'il parle bien, peu après (p. 59) de la *taxis*, de l'ordre selon lequel les Personnes divines se communiquent l'une à l'autre l'unique substance divine (chez Tertullien). Comment concilier, cependant, cette lecture bénigne avec l'interprétation donnée (52) d'un texte de J. Damascène (PG 95,60 D): le dernier des Pères grecs admettrait « une entremise de l'Esprit dans la manifestation de l'origine hypostatique du Fils », — commentaire écrit par Garrigues dans un contexte qui ne paraît pas distinguer entre cette origine et cette manifestation?

Le ch. II (pp. 57-84) analyse longuement les vocabulaires distincts de l'Orient et de l'Occident quand il s'agit de désigner l'origine éternelle de l'Esprit-Saint. Un même mot latin — *procedere* — traduit, dès les plus anciennes versions latines, deux verbes grecs différents: *proerkomai* (Jn 8,42) et *ekporeusthai* (Jn 15,26). Augustin (pp. 67-71) parle donc de *procession* du Verbe sans embarras: ce terme ne signifie pas spécifiquement l'origine hypostatique de l'Esprit.

L'A. croit pouvoir en conclure: « la faiblesse de la pneumatologie latine tiendra toujours... dans son incapacité à assumer... l'insondable antinomie entre la génération et l'*ekporeusis* » (p. 71). Affirmation étonnante, si l'on songe que c'est justement cette pneumatologie latine qui s'est attachée à montrer la radicale différence entre la génération du Verbe par le Père seul et la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils.

(Signalons au passage une curieuse contradiction entre les pp. 75 et 76: la première dit qu'il n'y a pas d'ordre entre génération et ekporèse, la seconde (contre Evdokimov) souligne à juste titre avec Grégoire de Nysse l'irréversibilité de l'ordre trinitaire dans l'être même des Personnes divines).

Le mérite de l'A., en ce ch. II, est surtout de souligner l'importante contribution de Maxime le Confesseur distinguant — dans sa lettre à Marinos (PG 91,136 A-C) — entre ekporèse et procession (*proienai* en grec) à la suite de Cyrille d'Alexandrie (pp. 81 ss). Mais Garrigues comprend-il bien cette distinction lorsque (p. 83) il la transpose en une opposition entre l'*existence* distincte de l'Esprit (tenue du Père par ekporèse) et l'*être consubstantiel* du même Esprit, tenu du Père et du Fils (comme si l'Esprit pouvait tenir du Fils l'être sans en tenir l'existence!)?

De même paraît fallacieuse la tentative de montrer ici une complémentarité entre traditions grecque et latine: la première manifesterait l'aspect incommunicable de la Monarchie, la seconde son aspect communicable (p. 77), Nous avons dit pourquoi plus haut: en rappelant la différence abyssale entre les deux processions, la tradition latine a mis à l'abri la propriété unique de chaque personne, l'incommunicabilité des Trois dans leur communion consubstantielle. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux traditions mais il n'y a pas non plus complémentarité au sens où ferait défaut à l'occident latin la perception du caractère incommunicable et absolument original de chaque personne.

Le ch. III (pp. 85-101) veut exposer « un point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du *Filioque* ».

L'A. résume lui-même sa pensée (pp. 94-95): il distingue un noyau dogmatique déjà commun aux Eglises catholique et orthodoxe, deux *theologoumena* ou explications théologiques de ce noyau, propres respectivement à l'Orient et à l'Occident et, enfin, un « theologoumenon œcuménique » qui permettrait de sortir de l'impasse.

Le noyau dogmatique est contenu implicitement dans le Symbole de Nicée-Constantinople: « l'Esprit sort du Père en tant que seul Père, donc en tant qu'il est celui qui engendre le Fils unique ».

Les deux explications théologiques voient dans la génération du Fils soit une condition *négative* du fait que l'ekporèse de l'Esprit, uniquement causée par le Père, n'est pas une seconde génération soit une condition *positive* (cause non principielle) de la procession consubstantielle de l'Esprit dans la communion du Père et du Fils (pp. 94-95).

Pour J. M. Garrigues, le premier theologoumenon est « cappadocien-byzantin », le second « latino-alexandrin ». Le premier dit: « *ek monou tou Patros dia tou Huiou ekporeuomenon* ». Le second « *ek tou Patros kai tou Huiou proion* ».

Tantôt l'A. parle (p. 85) d'un « caractère pour ainsi dire dogmatique que l'Eglise catholique accorde au *Filioque* », tantôt il affirme que « l'accord œcuménique ne pourra se faire entre l'Orient et l'Occident que si chacune des Eglises reconnaît que sa formule trinitaire à laquelle elle est attachée n'est qu'un theologoumenon » (p. 95). Ce qui, selon lui, signifie qu'il « n'ajoute rien » de « normatif pour la foi » au Symbole de Nicée-Constantinople. L'œuvre dogmatique du concile de Florence (mentionné deux fois, mais non cité, en

ce chapitre) semble mise entre parenthèses comme si elle n'avait pas existé. Elle est réduite à être « une théologie du comment, celle des relations d'origine que l'occident à voulu imposer à l'Orient aux conciles de Lyon et de Florence » (p. 94). La minuscule de l'occident et la majuscule de l'Orient seraient-elles symboliques?

Rien n'indique que l'Auteur considère le concile de Florence comme un vrai concile œcuménique. On voit la différence entre sa position et celle récemment prise par le P. Congar, dans son *Je crois en l'Esprit-Saint*, t. III, p. 177: le célèbre dominicain y reconnaissait explicitement l'œcuménicité du concile de Florence. Il ne faisait que suivre en ce point le II[e] concile du Vatican, en plusieurs notes de *Lumen Gentium* (§ 18, 49, 51) renvoyant au concile de Florence exactement sur le même pied que cette constitution dogmatique renvoyait à plusieurs des sept premiers conciles reconnus en commun par les orthodoxes et par les catholiques.

Venons-en au « theologoumenon œcuménique » qui permettrait de sortir de l'impasse actuelle. Il consiste essentiellement, pense Garrigues, en une formulation de Maxime le Confesseur: « L'Esprit-Saint sort essentiellement du Père en raison du Fils engendré » (PG 90,672 C-D); ce texte, trois fois cité (92, 96, 98) rejoint, de manière moins précise, un autre, de Grégoire de Nysse: « comme le Fils reçoit du Père son être, ainsi le Saint-Esprit se reçoit du Fils selon la seule raison de causalité » (PG 45,464).

Pour l'A., ces formules expriment la complémentarité entre deux approches du mystère; les deux « *theologoumena* » de l'Orient et de l'Occident ne sont que deux formulations particulières du même *theologoumenon œcuménique*, de sorte que cette complémentarité n'est en aucune manière (comme il pourrait sembler de prime abord) un retour à l'équivalence de Florence entre *ekporeusthai* et *procedere* (p. 96).

L'A. ne mentionne pas explicitement, d'ailleurs, que le concile de Florence, dans le texte grec officiel de sa définition dogmatique, répète plusieurs fois que l'Esprit-Saint « *ekporeuetai* », sort par ekporèse, du Père et du Fils (*Concilium Florentinum*, vol. II, fasc. 2, Romae, 1953, p. 462). Ni Bessarion ni les autres Grecs qui avaient accepté l'unité et connaissaient (Bessarion le cite dans son grand discours sur l'union, les 13-14 avril 1439, § 47-48: *Conc. Flor.* VII.1, p. 43) les textes de Maxime n'y avaient vu de difficulté.

Le texte grec du Concile de Florence demeure, il engage toujours l'Eglise catholique. Elle ne saurait y renoncer ni le déclarer

faux ou sans valeur doctrinale. Elle peut toutefois — dans un futur concile d'union — l'expliquer encore mieux en soulignant que cet « *ekporeuetai* » doit être entendu — suivant l'orientation de Maxime opportunément cité par Garrigues (p. 82) — au sens de Cyrille d'Alexandrie quand il répétait que l'Esprit-Saint procède (*proeisi*) du Père et du Fils (PG 75,585 A). C'est une explication analogue qu'a donnée Florence, à partir d'Augustin: le Fils a reçu du Père, source ultime, le pouvoir même de spirer, avec Lui, l'Esprit-Saint (DS 1301). Florence bien compris et expliqué, à la lumière de Bessarion, de Maxime, de Grégoire de Nysse, demeure accessible à l'Orient séparé d'aujourd'hui qui peut toujours reconnaître, chez ses propres docteurs, de nombreux éléments allant dans le sens de l'admission d'un rôle éternel et actif du Fils comme Fils (recevant tout du Père) dans la spiration ou ekporèse de l'Esprit. C'est ce qu'a montré encore, récemment, le P. B. Schultze, s.j., dans OCP 47 (1981) 5-54.

La suggestive présentation de J. M. Garrigues ne rend pas non plus compte d'un autre fait: un *theologoumenon*, une explication théologique qui paraît initialement seulement telle peut, avec le temps, être reconnu(e) comme contenant une vérité révélée, devenir un dogme de l'Eglise. Newman serait le premier à le reconnaître! Ni Lyon II ni Florence n'a prétendu, à propos du Saint-Esprit, exposer une simple opinion théologique, ou une explication d'école. Nous avons déjà mentionné ci-dessus l'importance insuffisante que l'A. reconnaît à Florence; il en donne même une interprétation erronée sur un point très significatif, qu'il convient de souligner.

En effet, J. M. Garrigues écrit, à propos de Lyon II (DS 850), repris par Florence (DS 1300), et du célèbre « ex utroque... tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit », que « si l'Esprit ne procède pas du Père et du Fils comme de deux principes et si, par ailleurs, d'après le IV[e] concile du Latran (DS 804-805) il ne peut pas procéder de la substance qui leur est commune, quel est le *unum principium* dont il peut seulement procéder, sinon le Père lui-même, source et origine de toute la Trinité » (p. 111)?

Double méconnaissance: d'une part, Latran IV ne condamnait pas l'idée que l'Esprit procède de la substance, mais — et le P. Garrigues avait exactement cité le texte au haut de cette même page 111! — celle, toute distincte, que « la substance engendre » ou procède, pour affirmer ainsi l'agir des personnes; d'autre part, Lyon II et Florence sont manifestement à comprendre sur le fond de tableau de la théologie scolastique de peu antérieure, de saint Bonaventure

et de saint Thomas d'Aquin, lequel affirmait: « si l'on considère la vertu spiratrice, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont un en cette vertu, laquelle signifie d'une certaine manière *la nature avec la propriété*. Il ne répugne pas qu'une propriété unique existe en deux suppôts, quand ceux-ci n'ont qu'une seule nature. Mais si l'on considère les suppôts de la spiration, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont plusieurs: car il en procède comme l'amour unitif des deux » (*Somme de Théologie*, I. 36.4.1 et 7).

Le concile de Florence (DS 1331) dans son décret pour les Jacobites a pris soin de donner une explication par analogie du fait que Père et Fils, dans la procession de l'Esprit, constituent un principe unique: « Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium ». Or, la création est l'œuvre commune des Trois, agissant en tant qu'ils possèdent une nature unique et par elle. J'ai cité ailleurs (*La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975, pp. 238-239) la présentation catéchétique que donnait de ce point l'évêque-martyr saint Josaphat Kuncewicz, après Florence. L'explication florentine ne semble pas citée par Garrigues; s'il l'avait citée, il aurait compris autrement le sens du « tamquam ab uno principio ».

Pour Florence, cela est parfaitement clair, le Père est le seul principe du Fils, le Père et le Fils ensemble le seul principe de l'Esprit (le Fils recevant du Père le pouvoir de spirer avec Lui, en un acte unique, leur unique Esprit), le Père avec le Fils et leur Esprit l'unique principe de la création toute entière (DS 1331). Le Père est principe sans principe, le Fils principe à partir d'un principe, le Père, mais principe néanmoins (1).

(1) On voit donc que l'expression, la notion de « principe » sont à prendre en un sens analogique, dans le texte florentin.

D'ailleurs, nul ne semble avoir remarqué, jusqu'ici, que le texte cité de Florence (DS 1331) avec sa notion analogique du « principe » paraît étroitement dépendant, bien que non en tout, de saint Grégoire de Nazianze et de son célèbre discours d'adieu (oratio 42, § 15) au concile de Constantinople en 381: MG 36,476. Dans ce discours, le Verbe, en conformité avec l'Ecriture (cf. Col 1,18; Ap 3,14), est appelé « Principe », *Arché*; le terme grec n'était nullement, à l'époque du N.T., réservé au Père; il semble même uniquement employé à propos du Fils. Le texte de Grégoire appelle le Père Celui qui est sans principe, le Fils Celui qui est le Principe, l'Esprit Celui qui est avec le Principe (*tô anarchô, tè arché, tô de meta tès archès*). Il y a lieu de penser que les rédacteurs avaient en vue un complément éclairant la bulle précédente *Laetentur coeli* (DS 1301: Filium esse secundum Graecos *causam*, secundum Latinos *principium* Spiritus) pour montrer aux Grecs que même dans le cadre de leur propre tradition patristique on pouvait dire que le Fils est principe de l'Esprit et que ce terme de principe n'est pas réservé par elle uniquement à une origine absolument ultime, à savoir le Père. Nous nous proposons de reprendre plus tard ce point dans une étude sur les références patristiques grecques implicites dans les textes florentins.

Même s'il se trompe dans son exégèse de Lyon II et par suite de Florence, Garrigues saisit parfaitement le cœur du problème quand il écrit: « le sens ultime de cette expression (*Filioque*) doit être cherché dans la conformité avec la Révélation, c'est-à-dire, pour un catholique dans l'Ecriture lue à la lumière de la symphonie de la Tradition » (85).

Il en résulte un problème qui n'est pas explicitement traité par J. M. Garrigues: s'il parle abondamment du sens du verbe grec « ekporeuesthai » (pp. 76 et 96 ss), il n'analyse pas le sens qu'il présente dans le Nouveau Testament et spécialement dans la littérature johannique. Or ce point est fondamental. Précisément, on ne voit aucun fondement dans le Nouveau Testament à l'affirmation de nombreux auteurs: le mot signifierait une origine *ultime*. C'est ce qui éclate quand on examine le dossier présenté par Kittel (*Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t. VI, p. 579) sur ce mot (2).

(2) C'est ce point de vue qu'évoquait, au cours d'une conversation privée avec moi, le 13 novembre 1981, à Rome, le R.P. B. Schultze, S.J., de l'Institut Oriental: le verbe « ekporeuesthai » ne signifie pas en grec « procéder d'une première source ». Il suffit de se référer à l'usage du mot dans le N.T. à l'aide d'une concordance grecque pour vérifier cette assertion. Grégoire de Nazianze, pense le même auteur, a restreint la signification du verbe utilisé en Jn 15,26; mais il n'a pu changer le sens du mot dans l'évangile johannique. A l'époque du concile de Florence, il ne semble pas que cette limitation de sens ait été invoquée contre l'usage du mot dans le texte grec et officiel de la définition. Bessarion n'y fait pas allusion, semble-t-il, tout en étant conscient, d'une manière générale, du sens de la proposition *ek*, signifiant une causalité principale, sens qui ressort de l'usage commun des grecs, disait-il: voir son *Oratio dogmatica de unione*, du 13-14 avril 1439, § 47-48, *Concilium Florentinum* VII.1 (1958) p. 43. Naturellement, en expliquant aujourd'hui le sens de la doctrine du *Filioque*, il convient de tenir compte de la précision actuellement donnée au sens du verbe « ekporeuesthai »; on com-

Il y a plus: la doctrine de la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils comme d'un seul principe est en parfaite harmonie avec Rm 8,9 où le même Esprit, dans le même verset, est appelé tantôt Souffle du Père tantôt souffle du Fils, comme avec l'ensemble du donné pneumatologique du Discours après la Cène. C'est bien ce que montre Bossuet dans ses *Méditations sur l'Evangile* (124e jour) à propos de Jn 16,14.

Résumons. Malgré ses limites et ses déficiences (3), notamment

---

prend donc que Jugie (*De Processione Spiritus Sancti*, Romae, 1936, p. 14) écrive: « Praepositio autem *ek* nonnisi *improprie* Filii nomini praeponitur, quia Filius non est fons primordialis, sed fons a Patre derivatus et una cum eo existens principium Spiritus Sancti ». Il demeure cependant important de souligner avec Bessarion (op. cit., § 55, 59 et 60) que Cyrille et Epiphane ont utilisé la préposition *ek* pour exposer la relation éternelle de l'Esprit au Fils (PG 76,1188 D-1189 A; 43,137 A et B).

Il y a mieux: Cyrille d'Alexandrie a explicitement identifié à propos de la procession de l'Esprit à partir du Père le sens des deux verbes « *procheitai* » et « *ekporeuetai* » dans son importante lettre doctrinale 55 (PG 77,316 D); les autres allusions de Cyrille à Jn 15,26 (PG 74,420; 75,585 A; 77,107 C) manifestent clairement que le verbe « ekporeuetai » est entendu par lui en référence et à une mission temporelle et à une procession éternelle, sans séparation et sans limitation à une origine ultime (cf. H. du Manoir, *Dogme et Spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944, pp. 223 n. 8 et 226). On peut donc dire qu'en identifiant explicitement « *procheitai* » et « *ekporeuetai* » Cyrille, qui dit ailleurs que le Fils verse l'Esprit, justifiait à l'avance la stricte fidélité du texte grec de Florence à la patristique grecque.

Saisissons l'occasion pour rappeler une possibilité: quand la commission théologique mixte catholique-orthodoxe jugera opportun d'aborder explicitement le dossier de la doctrine relative à la procession éternelle de l'Esprit, elle rendrait à toutes les parties en cause un grand service en examinant avec soin et le sens original du verbe « *ekporeuetai* » dans l'ensemble du Nouveau Testament, particulièrement dans la littérature johannique, d'une part, et d'autre part la manière dont il a été compris par les Pères grecs, notamment par Cyrille d'Alexandrie. Celui-ci utilisa le verbe même à propos de la génération du Fils (PG 74,420 A).

D'une pareille étude résulterait notamment ceci: alors qu'en 381 le IIe concile œcuménique n'a pas voulu dire que l'Esprit procède du Fils pour éviter de paraître favoriser les semi-ariens qui voyaient en cet Esprit une créature du Fils, en 431 Cyrille, dans un contexte antinestorien, sentait le devoir de le dire, pour souligner la divinité du Fils, son égalité avec le Père et la consubstantialité des Trois.

(3) Regrettons l'absence de tout index; on regrette aussi l'absence apparente de toute mention de certains travaux importants sur le sujet,

dans sa composition même (4), le livre de J. M. Garrigues présente le mérite de nous orienter à nouveau (même s'il n'y pense pas) vers la véritable solution de la difficulté relative à l'Esprit-Saint dans les relations entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes: l'explication future du texte grec florentin, avec son affirmation explicite de l'ekporèse de l'Esprit à partir du Père et du Fils (5), à la lumière du « proeisi » cyrillien: l'Esprit procède du Père et du Fils (*Thesaurus* PG 75,585 A). L'Esprit nous fait crier inséparablement « Père et Fils » (Rm 8,15), en étant le Souffle unique de l'unique Père et du Fils unique (Rm 8,9): « *tamquam ab unico principio et unica spiratione* », suivant la définition florentine.

Ce faisant, un futur concile d'union ne ferait que suivre les exemples d'explications successives donnés par les anciens conciles, y compris par celui de Florence, par rapport à sa propre œuvre.

---

comme l'étude de J. Grégoire sur « La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 64 (1969) 713-755, notamment 734-743, et l'ouvrage de Jugie mentionné à la note précédente. Pour Jean de Damas, l'Esprit n'est pas Fils du Fils: d'où son apparent rejet, du *Filioque*. Et pourquoi ne pas citer Bessarion?

(4) Ainsi les ch. 3 et 4 ne paraissent pas unifiés: le ch. III — nous l'avons dit — semble méconnaître l'importance *dogmatique* du *Filioque* (réduit au statut d'opinion théologique) et donc celle de Lyon II et de Florence, alors que le ch. IV invoque la définition de Lyon II (111).

(5) A vrai dire, la lecture attentive des textes grec et latin de la définition florentine (cf. *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, éd. Alberigo et socii, Herder, Rome, 1962, p. 502, lignes 40-45 et DS 1300 ss) manifeste déjà clairement que le sens de l'« *ekporeuetai* » final, qui conclut la définition et est utilisé pour signifier la relation éternelle du Saint-Esprit au Fils, est préparé par l'usage antérieur (pour indiquer la même réalité) du verbe grec « *esti* », « est » et de l'expression « *to huparktikon autoû einai ekei* » (« suumque esse subsistens habet ») qui évoquent le langage de Cyrille d'Alexandrie (MG 74,444 B) même s'il n'est pas cité. Mais il faut reconnaître une lacune dans la définition florentine: elle ne cite aucun texte scripturaire à propos de la procession de l'Esprit-Saint. Ici encore, un futur concile d'union pourrait approfondir le sens de Jn 15,26 à la lumière de Jn 16,12-13. Le P. Schultze (art. loué, OCP, t. 47, 1981, pp. 49 et 52) indique déjà des textes de S. Grégoire de Nysse et d'Amphiloque d'Iconium présentant cette association; on pourrait y ajouter l'important témoignage d'Epiphane de Salamine: *Ancoratus*, § 73, commentant Mt 11,27: MG 43,153 A. Bessarion avait déjà attiré l'attention du concile de Florence sur cette liaison (op. cit., § 60). Le Père Schultze a tout à fait raison de penser qu'il ne faut pas isoler Jn 15,26 de Jn 16,12-15.

En effet, la bulle *Cantate Domino* (d'union avec les Jacobites, en 1442) a encore précisé le sens de la bulle *Laetentur coeli*, d'union avec les Grecs (en 1439). C'est ce qui résulte d'une comparaison des textes respectifs: DS 1330-1331 face à DS 1300-1301. La seconde bulle apporte deux précisions importantes, inspirées respectivement par S. Anselme et S. Grégoire de Nazianze: « *omnia unum ubi non obviat relationis oppositio* » (tout est un en Dieu là où ne joue pas l'opposition de relation) et le Fils est avec le Père *principe* (cf. n. 1) de l'Esprit: l'emploi du mot, même sur la base de la tradition grecque, ne saurait être réservé au Père. Mais celui-ci — et c'est ce que disait déjà en d'autres termes, mais non explicitement, la bulle *Laetentur coeli* — est le seul « principe non principié »: *Pater principium sine principio, anarchos* — suivant le mot de Grégoire de Nazianze.

Ainsi le concile de Florence avait-il déjà exprimé à l'avance — et à diverses reprises — ce que vient de rappeler la très belle déclaration de la commission mixte internationale orthodoxe-catholique, à Munich, le 6 juillet 1982 (I,6: Doc. Cath., 1982, col. 942) quand elle dit: « cet Esprit qui procède du Père comme de la *seule* source dans la Trinité ». Déjà, avant même la solennelle définition florentine, les théologiens latins, le 1er mai 1439, avaient envoyé à leurs frères d'Orient réunis avec eux une déclaration en ce sens: « unam dicimus Filii et Spiritus causam nempe Patrem »: nous disons qu'il y a une seule cause du Fils et de l'Esprit, à savoir le Père » (cf. DTC VI.1, col. 40). Nous pouvons tous reconnaître ensemble un sens très juste à l'*a Patre solo* de l'Esprit du Père et du Fils, en percevant l'immanence du *Filioque* dans l'*a Patre solo*, comme l'avait déjà vu le Docteur Commun [6].

42, rue de Grenelle
F-75007 Paris

Bertrand de MARGERIE S.J.

[6] C'est ce que, bien avant Florence, saint Thomas d'Aquin avait déjà enseigné très clairement (*Somme de Théologie* I.36.2.1): « c'est une règle d'interprétation de l'Ecriture: ce qu'elle affirme du Père doit s'entendre aussi du Fils, même s'il y a addition d'un terme exclusif: il n'y a d'exception que sur les points où le Père et le Fils se distinguent par relations opposées. De fait, quand le Seigneur dit: « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père » (Mt 11,27), cela ne veut pas exclure que le Fils lui-même se connaisse. Ainsi donc, même si le passage où il est dit que le Saint-Esprit procède du Père portait cette clause, qu'il procède

du Père *seul*, le Fils n'en serait pas exclu pour autant: car sur ce point d'être principe du Saint-Esprit, le Père et le Fils ne s'opposent pas; ils s'opposent uniquement en ceci que l'un est Père et l'autre Fils ». Ce serait un noble effort œcuménique, déjà au moins en partie entrepris, de découvrir la présence immanente du *Filioque* dans l'*a Patre solo*. Grâce notamment à la considération de Jn 16,14 — évoqué par saint Thomas (faisant ainsi inconsciemment suite à Epiphane: cf. n. 5 ci-dessus) juste avant l'extrait que nous avons cité.

A propos de la déclaration des théologiens latins, le 1er mai 1439, on pourra consulter: G. HOFMANN, *Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de Processione Spiritus Sancti, Acta Academiae Velehradensis*, Olmütz, XIII (1937) 81-105 et 327-260. Cette déclaration a largement inspiré le préambule de la définition du 6 juillet 1439 (*Conc. Oec. Decreta*, éd. J. ALBERIGO, Romae 1962, pp. 501-502).

OCP 49 (1983) 164-183

Die Mischehe zwischen katholischen und orthodoxen Christen mit Bezugnahme auf das Problem der Ehescheidung und Wiederverheiratung

Eheschließung, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche bilden im Zusammenhang mit der Mischehe zwischen katholischen und orthodoxen Christen zweifellos das Kernstück der zur Diskussion anregenden Fragen des Buches: *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden* — Eine Handreichung für die Seelsorger, im Auftrag der Regensburger Ökumenischen Symposien erstellt von Metropolit Chrysostomos KONSTANTINIDIS und Ernst Christoph SUTTNER, Verlag Friedrich Pustet 1979.

Das Werk ist eine gemeinsame Arbeit zweier im ökumenischen Dialog zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche maßgeblich verdienten Theologen, des orthodoxen Metropoliten Chrysostomos von Myra, Professor für orthodoxe dogmatische Theologie, und des katholischen Priesters Ernst Christoph Suttner, Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien.

Das Buch ist eine einmalige Handreichung und Hilfe für den katholischen und orthodoxen Klerus vor allem im deutschen Sprachraum, wo ein pastorales Zusammenwirken zwischen katholischen und orthodoxen Seelsorgern notwendig ist, aber auch in anderen Ländern, wo Katholiken als Minderheit unter orthodoxen Christen leben und am Gottesdienst und sakramentalen Leben teilnehmen möchten.

Beide Schwesterkirchen, die als zwei große sich ergänzende Traditionen der einen Kirche Christi fast ein Jahrtausend Seite an Seite gelebt haben, stehen in der Gemeinschaft desselben Glaubens und derselben Sakramente, trotz aller Verschiedenheit in der Liturgie, in der kirchlichen Ordnung und in den Formen des Glaubenslebens. Hinsichtlich der Lehre über die Sakramente stimmen beide Kirchen im Wesen überein. Aber die Voraussetzungen für Spendung und Empfang, sowie die Art, wie die einzelnen Sakramente und der Gottesdienst in das religiöse Leben einbezogen werden, sind in den beiden Schwesterkirchen so verschieden, daß eine Sakramentengemeinschaft zwischen katholischen und orthodoxen Christen im Regelfall nicht möglich ist, solange die volle Gemeinschaft nicht erreicht ist; denn die Sakramentengemeinschaft setzt die volle Gemeinschaft in der einen Kirche Christi voraus und kann daher nicht als Weg zur Einheit angesehen werden. "Die Tatsache des Gespaltenseins ist das eigentliche Hindernis für die Sakramentengemeinschaft zwischen orthodoxen und katholischen Christen. Dennoch ist es nach der Praxis der Kirchen nicht ausgeschlossen, Gläubigen, die in Not sind, über die Grenzen der kirchlichen Spaltung hinweg durch Sakramentenspendung zu Hilfe zu kommen" (S. 18). Über die gegenseitige Anerkennung der in beiden Kirchen gespendeten Sakramente und die Haltung der beiden Kirchen zur "communicatio in sacris" handelt der zweite Teil des Buches. Daraus wird ersichtlich, wie und weshalb die Auffassung der beiden Kirchen über die Sakramentenspendung und die in der "communicatio in sacris" implizierte Bezeugung der Einheit der Kirche verschieden ist. Zwar haben sich die gegenseitigen Standpunkte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil angenähert, doch ist die Orthodoxie noch zurückhaltend (und sind ihre Theologen geteilter Meinung) gegenüber dem Entgegenkommen des vatikanischen Konzils in Richtung auf eine begrenzte Zulassung von Katholiken zu den Sakramenten in der orthodoxen Kirche, vor allem zur Kommunion.

Der dritte Teil bildet den Hauptteil des Buches. Er zeigt die Unterschiedlichkeiten des Verhaltens auf gegenüber den einzelnen Sakramenten, sowie die Grenzen und Möglichkeiten für ein brüderliches Entgegenkommen. Es werden die Sonderfälle aufgezeigt, die unter Umständen eine eingeschränkte «communicatio in sacris» bei den einzelnen Sakramenten und bei der Teilnahme am gemeinsamen Gottesdienst ermöglichen.

Hinsichtlich des Ehesakramentes sind die unterschiedlichen Auffassungen begreiflicher Weise am tiefgreifendsten für das christliche Leben der Eheleute. Darum nehmen diese Ausführungen den Hauptteil des Buches ein. Es sei uns gestattet, auf einige einzugehen, die uns zum mindesten mißverständlich erscheinen.

1. *Der Eheabschluß*

Nach katholischer Lehre gibt es zwischen zwei Getauften keinen gültigen Ehevertrag, ohne daß er zugleich Sakrament ist (can. 1012 §2). Dieses Prinzip, auf welchem das ganze kanonische Eherecht beruht, ist in der Lehre begründet, daß die Ehe zwischen zwei Getauften Sakrament ist (can. 1012 §1). Die katholische Kirche hat seit dem 12. Jahrhundert an der Lehre festgehalten, daß alleinige Wirkursache (causa efficiens) der Ehe der Konsens der Eheschließenden ist und daß das sakramentale Zeichen in der gegenseitigen Übergabe und Annahme besteht, daß also die Eheschließenden selbst die Spender des Sakramentes sind. Bis zum Konzil von Trient war für die Ehewillenserklärung keine bestimmte (kirchliche oder weltliche) Form zur Gültigkeit vorgeschrieben. So stand die Gültigkeit auch der formlos ohne priesterliche Mitwirkung geschlossenen Ehe außer Zweifel. Das Konzil von Trient hat die zwingende Eheschließungsform eingeführt. Zum gültigen Zustandekommen der Ehe war die Assistenz des Heimatpfarrers oder eines durch ihn delegierten Priesters vorgeschrieben worden. Doch ein liturgisches Handeln des Priesters ist auch bis heute rechtsunerheblich. So kann also das Sakrament der Ehe zum Unterschied von allen anderen Sakramenten außerhalb einer liturgischen Funktion gültigerweise empfangen werden. Und darin liegt zweifellos einer der Hauptgründe, warum die Frage der möglichen Trennung von Ehevertrag und Sakrament in der Geschichte der Ehetheologie und des Eherechts immer wieder zu Auseinandersetzungen geführt hat und bis heute nicht zur Ruhe gekommen ist [1]. Die Auffassung, daß der Priester der Spender des Sakramentes ist, vertrat Melchior Cano (1509-1560), der bei mehreren Vätern des Konzils von Trient Anhänger fand. Eine zweite Gruppe von Theologen vertrat nach dem Tridentinum die Ansicht, daß das Wesen des Sakramentes zwar im Ehevertrag bestehe, aber die Spender des Sakramentes (nämlich die Eheschließenden) durch ausdrückliche Intention den Ehevertrag vom Sakrament trennen können, so daß ein gültiger Ehevertrag zustandekommt, ohne daß er Sakrament sei. Doch am weitesten gingen die gallikanischen und josephinischen Theologen des 17. Jahrhunderts, die den Ehevertrag bloß als Voraussetzung des Sakramentes ansahen und dieses ausschließlich in den Segen des Priesters verlegten. Daraus folgerten sie, daß der Ehevertrag in die ausschließliche Zuständigkeit des Staates falle. Der Kirche unterstünde nur die kirchliche Trauung. Damit rechtfertigten dann die laizistischen Theologen die Auffassung, daß es verboten werden soll, die kirchliche Trauung vor der Zivilehe vorzunehmen. Gegen diese Auffassung konnte die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes nicht ausbleiben. Pius IX. verurteilte im Syllabus (Satz 73) jene, die behaupten, daß es falsch sei, den gültigen Ehevertrag unter Christen in einem jeden Fall für ein Sakrament zu halten, sowie diejenigen, die behaupten, daß es falsch sei, daß keine gültige Ehe zustandekomme, wenn die Eheschließenden das Sakrament ausschließen (Denz. 2973). Leo XIII. verteidigte ebenfalls entschieden das Lehrprinzip der absoluten Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament [2]. Dieses Prinzip ist in den can. 1012 aufgenommen worden und bleibt unverändert im zukünftigen Kodex [3].

Eine formelle Verurteilung der gegenteiligen Auffassung ist vor allem mit Rücksicht auf die nichtkatholischen orientalischen Kirchen nicht erfolgt, die lehren, daß der Ehevertrag vom Ehesakrament zu unterscheiden sei, d.h. zwischen bürgerlicher Gültigkeit, die der Zivilehe zuerkannt wird, und der kirchlichen Gültigkeit, die ausschließlich jener Ehe zuerkannt wird, die vom Priester eingesegnet wird. Nach orthodoxer Lehre sind es zwei Wesenselemente, wodurch die christliche Ehe zustandekommt: der Konsens der Eheschließenden

[1] Zum Gesamtproblem siehe: G. Le Bras, *Mariage*, in: DTC IX, 2196-2198; E. Corecco, *Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages*, in: AfkKR 143, 1974, 379-442; J. Manzanares, *Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum*, in: *Periodica de re morali canonica liturgica* 67, 1978, 35-71; U. Navarrete, *Matrimonio cristiano e sacramento*, in: *Amore e stabilità del matrimonio*, Roma 1976, 55-75.

[2] Siehe: *Fontes* CIC III, 133, n. 4; 160, n. 12; 393, n. 2.

[3] Vgl. *Communicationes* IX, 1977, 122. Die Internationale Theologische Kommission hat 1977 den Fragenkomplex besprochen und hat in den Propositiones entschieden: "Ecclesia nullo modo recognoscere potest duos baptizatos versari in statu coniugali consentaneo eorum dignitati et modo essendi novae creaturae in Christo, nisi sacramento matrimonii sint uniti... Illa relatio, etsi speciem prae se ferat matrimonii, nullo modo ab Ecclesia ut societas coniugalis quamvis non sacramentalis recognosci potest. Pro Ecclesia enim inter duos baptizatos non existit matrimonium naturale a sacramento separatum, sed tantum matrimonium naturale ad dignitatem sacramenti evectum" (Vgl. *Documenta recentiora circa rem matrimonialem*, II, Romae 1980, 5052-5058).

und die Einsegnung der Ehe durch den Priester. Das Wesen des Sakramentes besteht in der priesterlichen Einsegnung. Ohne diese kommt eine sakramentale Ehe nicht zustande.

Zu dieser Frage lesen wir in dem zu besprechenden Buch S. 87: "Die in der Orthodoxie vorherrschende Lehre nimmt ein schrittweises Zustandekommen der sakramentalen Ehe an und vertritt, daß der Priester als Spender des Ehesakramentes heiligt, was die Brautleute durch ihr Ehegelöbnis begründen". Aus dieser Feststellung vom "schrittweisen Zustandekommen der sakramentalen Ehe" leiten sich dann die auf S. 95 abgeleiteten Fragen ab: "Bleibt die Orthodoxie bei ihrer derzeitigen Kirchenordnung, nach der jede nicht priesterlich eingesegnete Ehe (gemeint ist dabei die heutige Zivilehe) als natürliches Ehebündnis gewertet werden muß oder wird die katholische Dogmatik aus der Tatsache, daß das unterschiedliche geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe der orthodoxen Kirche vom Zweiten Vatikanischen Konzil voll anerkannt wurde, die Folgerung ziehen, daß es für Christen östlicher Tradition eben doch eine gottgewollte natürliche Ehe gibt? Welcher Grad von Unauflöslichkeit ist einer solchen Ehe dann zuzuerkennen? Die hier aufgeworfenen Fragen sind keineswegs rein theoretischer Natur, sondern erheischen eine Antwort, weil in nicht wenigen Fällen davon abhängt, ob Menschen, die aus Ländern mit behindertem kirchlichen Leben zu uns kommen, hier eine neuerliche Ehe eingehen dürfen oder nicht". Zweifellos werden solche Fragen in der amtlichen katholisch-orthodoxen theologischen Kommission zur Behandlung kommen. Wir meinen aber, daß es auch in der orthodoxen Kirche eine "gottgewollte natürliche Ehe" im Normalfall nicht gibt. Jedenfalls vertritt die amtliche orthodoxe Kirche diese Auffassung nicht. Auch der orthodoxe Christ kann nach der Lehre seiner Kirche nicht wählen, ob er "eine gottgewollte Naturehe" oder "eine sakramentale Ehe" eingehen will. Er kann nicht beanspruchen, daß die bloße Zivilehe Gültigkeit für die kirchlichen Wirkungen habe. Wer durch die Taufe zum Herrschaftsbereich Christi gehört, dessen Wille ist gebunden. Die amtliche orthodoxe Kirche hat seit jeher Ehen orthodoxer Christen, die ohne den Segen des Priesters geschlossen wurden, wo ein solcher erreichbar war, als Unzucht (porneia), also als eine vor der Kirche nicht existente Ehe betrachtet [4]. Diese Auffassung der

[4] Patriarch Lukas Chrysovergis (1156-1169) erklärt die ohne priesterlichen Segen geschlossene Ehe als Unzucht (J. B. PITRA, *Juris eccl.*

orthodoxen Kirche kommt auch klar in der jüngsten Stellungnahme der griechischen Kirche zur geplanten Einführung der Zivilehe in Griechenland zum Ausdruck. Mit aller Schärfe hat sich die Heilige Synode gegen diesen Plan der Regierung gewandt. In der Erklärung der Bischöfe heißt es, jeder orthodoxe Grieche, der eine Zivilehe eingehe, schließe sich selbst von der kirchlichen Gemeinschaft, dem Segen und den Gebeten der Kirche aus. Nach Ansicht der orthodoxen Hierarchie lebt ein solcher Gläubiger im Konkubinat (Siehe: *Der Christliche Osten* 37, 1982, S. 30-31). Dadurch kommt klar zum Ausdruck, daß eine ohne Mitwirkung des Priesters geschlossene Ehe vor der Kirche nicht existent ist. Diese Auffassung vertrat übrigens auch die Kirche in Rußland, wo die Ehen noch im 17. Jahrhundert nach dem Volksbrauch geschlossen wurden, da in den ausgedehnten Gebieten ein Priester nicht zu erreichen war. Diejenigen, die ein solches "illegales Ehebündnis" eingegangen waren, mußten eine dreijährige Buße verrichten und dann erst konnten sie kirchlich getraut werden. Falls sie sich weigerten, durften sie nicht zur Eucharistie zugelassen werden [5]. Die priesterliche Einsegnung ist nach der Lehre der orthodoxen Kirche wesentlich für das Zustandekommen einer kirchlichen Ehe. Damit ist indes nicht gesagt, daß der feierliche Krönungsritus mit all den einzelnen Zeremonien wesentlicher Bestandteil des Trauungsritus ist. Wie in früheren Zeiten gibt es auch heute

Graecorum historia et documenta, Romae 1864-1868, II, S. 327); Patriarch Michael Anchialus (1169-1177) schreibt: nicht die copula, sondern der Segen des Priesters begründet die Ehe (J. LEUNCLAVIUS, *Jus graeco-romanum*, I, Frankfurt 1596, S. 217); Erzb. Demetrius Chromatius von Bulgarien (erste Hälfte des 13. Jht) schreibt: "Matrimonium non verba constituunt neque apertus vel clandestinus concubitus (haec est fornicatio), verum sacrorum precum cantatio et quae haec concomitantur" (J. B. PITRA, *Analecta Spicilegio Solesmiensi parata*, VII, S. 680); der große Kanonist Balsamon schreibt zum can. 26 Basil., daß die Ehe zur Zeit des Basilius "solo consensu" zustandekam, daß das aber jetzt nicht mehr der Fall sei: "non autem hodie quando per sacrum officium et divinam partecipationem corporis et sanguinis Christi matrimonium constituitur" (G. BEVEREGIUS, *Synodicon. Oxonii 1672*, t. II, col. 83-84); Patriarch Metophanes III. erklärt im J. 1556, daß die Ehe nicht allein durch den Konsens, sondern durch den priesterlichen Segen begründet wird, ohne diesen ist die Verbindung Unzucht (porneia). Ohne priesterlichen Segen besteht die Ehe einfachhin nicht (*Fonti*, Codif. Orientale Ser. II, Fasc. IV, t. II, Roma 1967, S. 125-127).

[5] Vgl. *Fonti* Codif. Orientale, Ser. I, Fasc. VII, S. 252, n. 804.

Ausnahmesituationen, in denen die kirchliche Segnung der Ehe unauffällig, in ursprünglicher Schlichtheit, etwa innerhalb der sonntäglichen Eucharistiefeier erteilt wird. Damit ist auch gewahrt, daß der Priester das Ehesakrament spendet. Allgemeine Lehre ist diese Auffassung in der Orthodoxie erst seit dem 19. Jahrhundert. Bis dann gab es vor allem im slawischen Raum Theologen und Kanonisten und amtliche Kirchen, die das Wesen des Sakramentes in der Ehewillenserklärung sahen (6). Es ist daher kein auf einheitlicher Tradition beruhendes Lehrprinzip, daß der Priester der Spender des Sakramentes ist. Die orthodoxe Kirche kann das heute nicht in allen Situationen aufrechterhalten. Es gibt Notsituationen, in denen wegen kirchenfeindlicher Gesetze ein Priester nicht angegangen werden kann, so daß auch die orthodoxe Kirche veranlaßt ist, eine unter diesen Voraussetzungen ohne priesterliche Segnung geschlossene Ehe als gültige sakramentale Ehe anzuerkennen (7), wie dies nach katholischem Recht (can. 1098) der Fall ist.

Es gibt also auch in der Orthodoxie nicht zwei verschiedene Formen kirchlich anerkannter Ehen: eine "gottgewollte natürliche Ehe" (S. 95) und eine sakramentale Ehe. Die bloße Zivilehe ist auch in der orthodoxen Kirche eine religiös nicht existente Ehe, wenn ein orthodoxer Christ daran beteiligt ist. Die kirchliche Anerkennung der Zivilehe als "natürliches gottgewolltes Ehebündnis" müßte im Endeffekt zur Anerkennung des gesamten staatlichen Eherechts und der heute mehr und mehr in den Gesetzgebungen liberalisierten Scheidungsgründe von Seiten der orthodoxen Kirche führen.

(6) In der russischen Kirchenrechtssammlung "Kormčaja Kniga" lesen wir in lateinischer Übersetzung (Vgl. *Fonti* Codif. Orientale, Ser. II, Fasc. VII, S. 230): "Matrimonium sive sacramentum legitimum nuptiarum institutum est a Christo Deo... Res huius sacramenti in eo est quod vir et mulier laudabiliter sese unire volunt in communicatione nuptiarum, sine ullo impedimento legali. Forma, i.e. species, seu completio eius, sunt verba nupturientium, coram sacerdote consensum eorum internum manifestantia". Diese Ehedefinition ist im Rituale des Metropoliten Petrus Mogila enthalten. Weitere Angaben finden sich in den Ausführungen von H. PETZOLD, *Die Auffassung über die Spendung des Ehesakramentes und Usus der orthodoxen Kirche*, in: *Kyrios* 9, 1969, 194-221 (bes. 200).

(7) J. MEYENDORFF, *Marriage: An orthodox perspective*, St. Vladimir's Seminary Press 1970, 26-27.

2. *Die Mischehe zwischen Katholiken und Orthodoxen*

Der dritte Abschnitt des Buches geht ausführlich auf das Problem der Mischehe zwischen katholischen und orthodoxen Christen ein (S. 105-124). Dabei kann man zunächst die erfreuliche Feststellung machen, daß seitdem das zweite Vatikanische Konzil, das die Formgültigkeit von Mischehen zwischen östlichen katholischen und orthodoxen Christen, die vor dem orthodoxen Priester geschlossen werden, anerkannt hat, auch die autokephalen orthodoxen Kirchen zunehmend bereit sind, solche Mischehen anzuerkennen, wenn sie vor einem katholischen Priester geschlossen werden (S. 113).

Das Dekret über die katholischen Ostkirchen verfügt im Art. 18: "Um der Ungültigkeit von Ehen vorzubeugen, sowie um der Dauerhaftigkeit der Ehe, ihrer Heiligkeit und dem häuslichen Frieden Rechnung zu tragen, bestimmt das Heilige Konzil, daß für Ehen zwischen katholischen Ostchristen und getauften ostkirchlichen Nichtkatholiken die kanonische Eheschließung nur zur Erlaubtheit vorgeschrieben ist. Zur Gültigkeit einer solchen Ehe genügt die Anwesenheit eines gültig geweihten Amtsträgers (minister sacer), vorausgesetzt, daß die anderen Vorschriften beachtet werden, die Rechtens zu beachten sind" (8). Diese Bestimmung wurde mit Dekret der Kongregation für die Ostkirchen vom 22.2.1967 auf die Mischehe zwischen katholischen Christen des lateinischen Ritus und orthodoxen Christen ausgedehnt (9). Der Sinn dieser Sonderregelung ist die Wiederherstellung des früheren Rechtszustandes, wie er in den meisten katholischen Ostkirchen bis zum Inkrafttreten des orientalischen Eherechts (2.5.1949) bestanden hatte, wonach Mischehen mit orthodoxen Christen auch dann formgültig waren, wenn sie vor einem orthodoxen Priester eingegangen wurden (10). Nach Ausdehnung des

(8) AAS 57, 1965, 76-89.

(9) AAS 59, 1967, 165 f.

(10) Nur für die Katholiken des ruthenischen Ritus galt die Regelung des Dekretes *Ne temere* in jenen Gebieten, wo es promulgiert worden war. Für die Maroniten war innerhalb ihres Patriarchatsgebietes das Dekret *Tametsi* des Trienter Konzils verbindlich. Für die übrigen orientalischen Kirchen galt die orientalische Eheschließungsform, so daß Mischehen auch vor dem orthodoxen Priester gültig geschlossen werden konnten.

in der lateinischen Kirche geltenden Formzwanges auf die Ostkirchen waren alle nicht vor dem zuständigen katholischen Priester geschlossene Ehen ungültig. Die Folgen waren schwerwiegend, da Mischehen im Osten durchwegs im Ritus des Mannes geschlossen werden. Auf die dringlichen Bitten der orientalischen Konzilsväter hat die konziliare Sonderregelung den alten Rechtszustand wieder hergestellt. Diese Regelung betrifft jedoch ausschließlich die Form der Eheschließung. Hinsichtlich der materiellen Gültigkeitsvoraussetzungen müssen die Vorschriften befolgt werden, die nach dem Recht eines jeden Partners zur Gültigkeit der Eheschließung gefordert sind. Das kommt klar durch die Klausel zum Ausdruck, die sowohl im Art. 18 EO als auch im Dekret der Kongregation für die Ostkirchen enthalten ist: "vorbehaltlich der Vorschriften, die Rechtens zu beachten sind". Demnach sind nicht nur die Ehehindernisse des katholischen Rechts zu beachten, dem der katholische Partner untersteht, sondern auch jene, die im Recht des orthodoxen Partners festgelegt sind. Die katholische Kirche hat mit Dekret über den Ökumenismus den Kirchen des Orients die Fähigkeit zuerkannt, "sich nach ihrer eigenen Disziplin zu leiten" (Art. 16). Dieses Prinzip ist zweifellos auch bei Mischehen hinsichtlich der Ehefähigkeit des orthodoxen Partners anzuwenden. Von Seiten der orthodoxen Kirchen ist eine entsprechende Erklärung bis heute aus begreiflichen Gründen nicht erfolgt; sie haben aber anderseits nie bei Mischehen eine Verbindlichkeit ihrer Rechtsnormen hinsichtlich der Ehefähigkeit des nichtorthodoxen christlichen Partners beansprucht. Im Gegenteil, nach dem Recht mancher orthodoxer Kirchen kann eine Mischehe mit nichtorthodoxen Christen nicht gültig geschlossen werden, wenn der nichtorthodoxe Christ nach seinem Recht durch eine gültige Ehe gebunden ist, weil diese Ehe nach dem betreffenden Recht nur durch den Tod gelöst werden kann (11). In der Praxis verlangen heute die orthodoxen Kirchenbehörden vom nichtorthodoxen christlichen Partner eine Bescheinigung seiner eigenen Kirchenbehörde, daß kein Hindernis der Eheschließung entgegensteht. In der Mischehe begegnen sich zwei autonome Rechtsordnungen, die beide zu beachten sind, damit eine gültige Ehe zustandekommt. Da die Ehehindernisse

(11) Vgl. Statut der kirchlichen Konsistorien der russisch-orthodoxen Kirche vom J. 1883, in: *Fonti* Codif. Orientale, Ser. II, Fasc. VII, Nr. 764, S. 239.

in den einzelnen autokephalen Ostkirchen verschieden geregelt sind und hinsichtlich Zahl, Ausdehnung, Rechtswirksamkeit und Behebbarkeit sowohl vom lateinisch katholischen als auch vom orientalisch katholischen Recht abweichen, kann es leicht vorkommen, daß der Abschluß einer Mischehe in der katholischen Kirche verboten und in der orthodoxen Kirche erlaubt wäre, oder umgekehrt. Aber eine gültige Ehe kann nicht zustandekommen, wenn ein trennendes Hindernis auch nur auf einer Seite besteht und dasselbe nicht behoben ist oder überhaupt nicht behoben werden kann, wie dies zutrifft, wenn der orthodoxe Teil bereits dreimal gültig verheiratet war oder wenn der katholische Teil eine gültige sakramentale Ehe geschlossen hat und sein Partner noch lebt.

Daher ist die im Werk, S. 120, mit einiger Vorsicht vertretene Meinung nicht annehmbar, wenn da zu lesen ist: "Wenn also ein bekenntnisverschiedenes Paar, von dem der eine Partner zum vierten Mal heiraten wollte, in der orthodoxen Kirche um die Trauung ansucht, wird er abgewiesen; aber er kann in der katholischen Kirche heiraten. Hingegen kann ein Paar, von dem ein Partner vorher in einer sakramentalen Ehe lebte und geschieden wurde, in der katholischen Kirche nicht getraut werden; doch es ist nicht ausgeschlossen, daß er vom Pfarrer des orthodoxen Partners getraut wird. Vielleicht werden die Kirchen vereinbaren, daß die Ehefähigkeit der Partner nach deren eigenem Recht beurteilt werde — d.h. daß in einer katholisch-orthodoxen Ehe der orthodoxe Partner nicht zum dritten Mal verwitwet sein darf und der katholische Partner nicht geschieden; dann wird ausgeschlossen, daß in der fremden Kirche heiraten kann, wer es in der eigenen nicht darf. Aber auch dann kann die katholische Kirche die Trauung nicht verweigern, wenn der katholische Teil zum dritten Mal verwitwet ist, und die orthodoxe Kirche kann es nicht, wenn der orthodoxe Partner die nach orthodoxem Recht rechtmäßige Auflösung der Ehe erlangte". Diese Auffassung ist von katholischer Seite nicht annehmbar. Wenn ein Partner wegen eines nach seinem Recht unbehebbaren Hindernisses in seiner Kirche nicht getraut werden kann, kann er es auch nicht in der Kirche des anderen Partners. Der Eheabschluß ist naturrechtlich ein unteilbarer Vorgang; wenn ein trennendes Hindernis auch nur auf einer Seite besteht, kommt eine gültige Ehe einfachhin nicht zustande. Nun kann ein Katholik eine Person nicht heiraten, die eine gültige Ehe geschlossen hat und geschieden ist. Wenn ein ehefähiger Katholik einen geschiedenen orthodoxen Christen in der orthodoxen

Kirche heiratet, so lebt er nach katholischem Recht in einer ungültigen Ehe, weil auf der orthodoxen Seite eine gültige sakramentale Ehe trotz Scheidung entgegensteht. Man kann sich nicht auf die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen, "daß die Kirchen des Orients, im Bewußtsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihrer eigenen Disziplin zu leiten" (UR 16). Diese Aussage beinhaltet nicht die implizite Anerkennung der in den orthodoxen Kirchen erlaubten Ehescheidung.

Die amtliche theologische Kommission der beiden Schwesterkirchen kann wohl nicht zum Ergebnis kommen, daß ein Mischehepaar in einer Kirche getraut werden kann, wenn dies wegen eines nicht behebbaren Hindernisses in der anderen Kirche nicht möglich ist. Damit kommen wir zu dem eigentlichen Kernproblem, in welchem die Lehrauffassung der katholischen und der orthodoxen Kirche auseinandergehen.

3. *Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche*

"Als grundsätzliches Problem erhebt sich die Frage, ob das Zweite Vatikanische Konzil mit der Anerkennung der eigenständigen orthodoxen Disziplin (UR 16) — einer Disziplin, die die Ehescheidung stets kannte und praktizierte — einschlußweise anerkannte, daß in den orthodoxen Kirchen sakramentale Ehen geschieden werden können. In diesem Zusammenhang sei auf die Rücksichtnahme verwiesen, die bereits das Konzil von Trient gegenüber der Ehescheidungspraxis der orthodoxen Kirche übte, als es in Kanon 7 über das Ehesakrament nur jene verurteilte, die bestreiten, daß es der Kirche zustehe, die Ehescheidung gänzlich zu verwerfen... Doch ist es zweierlei, wenn es das Konzil von Trient vermeidet, um der Ehescheidungspraxis willen ein förmliches Anathem über die Orthodoxen auszusprechen, oder wenn eventuell das Zweite Vatikanische Konzil eine einschlußweise Anerkennung der orthodoxen Ehescheidungspraxis ausgesprochen haben sollte. Die Frage, ob letzteres geschah, kann weder beiseitegeschoben noch ohne gründliche Untersuchung im einen oder anderen Sinn beantwortet werden... Vorläufig gibt es noch keine amtlichen Schritte, die die Standpunkte der beiden Kirchen angenähert hätten. Nur von je einem von katholischer und orthodoxer Seite unterbreiteten Vorschlag läßt sich berichten, die vielleicht dienlich sein könnten, das Herkommen beider Kirchen in Relation zueinander zu bringen und den Gegensatz, der in unserer Frage die Vorgehungsweise der beiden Kirchen kennzeichnet, als nicht unüberbrückbar zu erweisen" (S. 96-97).

Der katholische Vorschlag, der im Buch (S. 97-100) dargelegt wird, stammt (aus dem Jahre 1972) von Prof. Joseph Ratzinger (12), nun Kardinal-Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre. Er beschreibt die Entwicklung der Rechtslage in der Ost- und Westkirche und kommt zu folgenden zwei Feststellungen. Erste Feststellung: Über die völlige Unmöglichkeit der Trennung einer christlichen Ehe, die zur Wiederverheiratung zu Lebzeiten des Gatten führen könnte, sind die Väter in Ost und West von Anfang an durchaus einig; irgendwelche Anzeichen für eine gegenteilige Auffassung in den beiden Hälften der Kirche lassen sich nicht finden. Zweite Feststellung: Unterhalb der Schwelle der klassischen Lehre, sozusagen unterhalb oder innerhalb dieser eigentlich die Kirche bestimmenden Hochform, hat es offensichtlich immer wieder in der konkreten Pastoral eine geschmeidigere Praxis gegeben, die zwar nicht als dem wirklichen Glauben der Kirche ganz konform angesehen, aber doch auch nicht schlechthin ausgeschlossen wurde. Das eigentliche Dilemma, das damit aufgerissen ist, hat niemand klassischer formuliert als Origenes in seinem Matthäuskommentar (13): "Schon haben auch einige der Vorsteher der Kirche gegen das, was geschrieben steht, gestattet, daß eine Frau zu Lebzeiten des Mannes heiraten kann. Sie handeln damit gegen das Wort der Schrift, in der es heißt, daß die Frau gebunden ist, solange der Mann lebt (1 Kor 7,39). Sie haben gewiß nicht ohne Grund gehandelt, denn es scheint besser, jene Verbindung mit Rücksicht auf schlimmere Dinge gegen das am Anfang gegebene Gesetz und die Schrift zu dulden". Origenes sagt also, daß eine solche Vorgangsweise gegen die Schrift ist, die eine zweite Ehe bei Lebzeiten des Gatten nicht gestattet, daß aber die Vorgangsweise einiger Vorsteher nicht ohne Begründung ist, wenn sie einer Frau, die keine Schuld am Zerbrechen der Ehe hat, eine zweite Ehe gestatten. Anders gelagert — auf der Linie des Origenes — ist ein gleichfalls sehr bekannter Text des Basilius, der für die zweite Ehe eine längere Kirchenbuße verlangt und sie toleriert. Dabei bleibt ihm der Widerspruch zum Wort der Schrift

(12) J. RATZINGER, *Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe*, in: F. HENRICH-V. EID, *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 35-56.

(13) PG 13, 1245.

bewußt. Der ganze Text läßt deutlich werden, daß er, ähnlich wie Origenes, eine bestehende Praxis nicht einfach ausschalten will, obgleich er sie für schriftwidrig hält [14]. Ratzinger zeigt dann die Weiterentwicklung in Ost und West auf, nämlich eine zunehmend freiere Scheidungspraxis im Osten seit dem Hochmittelalter und eine gänzliche Abkehr in der Westkirche von der von den Vätern der Ostkirche praktizierten pastoralen Toleranz, die im ersten Jahrtausend teilweise auch im Westen anerkannt war. Das Konzil von Trient hat die östliche Praxis nicht verurteilt, wohl auch deshalb, weil die orthodoxe Kirche die Lehre nie in Frage gestellt hat, daß es eine zweite Ehe bei Lebzeiten des Gatten als sakramentale Ehe nicht geben kann. Die zweite Ehe bleibt eine tolerierte Ehe und der Sakramentenempfang wird unter bestimmten Voraussetzungen auf dem Weg der oikonomia gewährt. Das Ergebnis seiner theologischen Untersuchung faßt Ratzinger in zwei Thesen zusammen. Erste These: Die Ehe von Getauften ist unauflöslich. Dies ist ein klarer und unzweideutiger Auftrag des an der Schrift sich nährenden Glaubens der Kirche aller Jahrhunderte, der mit voller Entschiedenheit besteht, der Kirche unverfügbar, ihr zur Bezeugung und Verwirklichung aufgegeben ist: es wäre unverantwortlich, den Eindruck zu erwecken, als könne daran etwas geändert werden. Zweite These: Die Kirche ist Kirche des Neuen Bundes, aber sie lebt in einer Welt, in der die "Herzenshärtigkeit" (Mt 19,8) des Alten Bundes unverändert fortbesteht. Sie kann nicht aufhören, den Glauben des Neuen Bundes zu verkünden, aber sie muß ihr konkretes Leben oft genug ein Stück unterhalb der Schwelle des Schriftwortes beginnen. So kann sie in klaren Notsituationen begrenzte Ausnahmen zur Vermeidung von noch Schlimmerem zulassen. Kriterien solchen Handelns müßten sein: Ein Tun "gegen das, was geschrieben steht", findet seine Grenze darin, daß es nicht die Grundform selbst in Frage stellen darf, von der die Kirche lebt. Es ist also an den Charakter der Ausnahmesituation und der Hilfe in dringlicher Not gebunden, wie es die missionarische Übergangssituation, aber auch die reale Notsituation der Kirchenunion etwa war [15].

Im zweiten Vorschlag des orthodoxen Theologen Meyendorff [16] wird zunächst klar und deutlich, daß es nicht angehe, von der orthodoxen Kirche zu behaupten, sie billige die Ehescheidung. Er widerspricht der landläufigen Meinung, daß die katholische und orthodoxe Kirche in der Scheidungsfrage völlig unvereinbare Auffassungen vertreten. Er stellt klar, daß in allen Fällen, in denen die Orthodoxie eine Wiederverheiratung geschehen lasse, nur von einem Vorgang die Rede sein dürfe, der nur geduldet ist. Meyendorff gibt zu, daß die orthodoxe Kirche in der Frage der Scheidung und Wiederverheiratung nach dem 10. Jahrhundert sehr lax verfahren ist, als ihr durch die Kaiser die Zuständigkeit übertragen wurde, Scheidungen auszusprechen, so daß für die Gläubigen die christliche Ehelehre verdunkelt wurde. Er schlägt daher vor, daß die orthodoxen kirchlichen Autoritäten keine Scheidungen mehr gewähren, die ohnehin durch den Staat ausgesprochen werden, sondern, statt dessen, wo nötig, die Erlaubnis zur Wiederverheiratung erteilen. Diese Erlaubnisse sollten zumindest irgendeine Form der Buße auferlegen und das Recht auf kirchliche Segnung nach dem Ritus der Zweitehe beinhalten (S. 100-102). Diese Auffassung vertritt grundsätzlich auch der orthodoxe Erzpriester Elie Mélia, Lehrbeauftragter am Institut für orthodoxe Theologie in Paris [17]. Er lehnt die Scheidung ab, vertritt aber die Auffassung, daß geschiedene Wiederverheiratete unter gewissen Bedingungen zur Kommunion zugelassen werden sollen und ihnen eine kirchliche Trauung mit Bußcharakter gewährt werde, entsprechend der von der anglikanischen Kirche geübten Praxis. Dazu muß jedoch bemerkt werden, daß die Praxis der anglikanischen Kirche, Geschiedenen, eine kirchliche Einsegnung der zweiten Ehe zu gewähren, nach orthodoxem Vorbild erst in diesem Jahrhundert mancherorts üblich wurde, nachdem die Lambethkonferenz 1888 unter dem Druck der eingeführten staatlichen Ehescheidung erstmals die Scheidung wegen Ehebruchs anerkannt hatte. Doch in jüngster Zeit besteht bei den Anglikanern allgemein die Tendenz, geschiedenen Wiederverheirateten einen kirchlichen Trausegen zu verweigern. An Befürwortern einer solchen Praxis hat es in den letzten Jahrzehnten auch im katholischen Lager nicht gefehlt (vor allem unter jenen, die das Prinzip der Identität von Ehevertrag und Sakrament in Frage stellen), durch die Anerkennung der Zivilehe als naturrechtlichem Vertrag, solchen Katholiken, die nicht

(14) RATZINGER (Fn. 12) S. 40-41.
(15) RATZINGER (Fn. 12) S. 52-54.
(16) MEYENDORFF (Fn. 7) 100-102.

(17) E. MÉLIA, *Das eheliche Band im Lichte der Sakramenten- und Moraltheologie in der orthodoxen Kirche*, in: *Die Ehe Band oder Bund*, Aschaffenburg 1970, 87-106.

bereit oder die gehindert sind, sich kirchlich trauen zu lassen, in Verbindung mit der Eucharistiefeier einen Brautsegen ohne Konsensaustausch zu erteilen [18]. Ein solches pastorales Vorgehen würde notwendig bei den Gläubigen den Eindruck erwecken, daß es in der Kirche verschiedene Rangordnungen von Ehen gibt: eine sakramentale und eine nichtsakramentale Naturehe. Daher ist eine solche Praxis jedem katholischen Priester verboten: "Die erforderliche Achtung vor dem Sakrament der Ehe, vor den Eheleuten selbst und deren Angehörigen wie auch gegenüber der Gemeinschaft der Gläubigen verbietet es jedem Geistlichen, aus welchem Grund oder Vorwand auch immer, sei es aus pastoraler Natur, für Geschiedene, die sich wiederverheiraten, irgendwelche liturgische Handlungen vorzunehmen" [19].

4. *Kann die orthodoxe Praxis für Katholiken eine Orientierungshilfe sein?*

Im Buch: "Fragen der Sakramentenpastoral" werden diese Fragen zur Diskussion gestellt: "Wird die katholische Kirche im Licht der vom Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich als richtig anerkannten orthodoxen Ehedisziplin vielleicht zu der Auffassung finden, daß auch sie gläubigen Menschen, die in ihrer Ehe scheitern, vor der Zivilbehörde wieder heirateten und schließlich als aufrichtige Büßer zurückkehren, neuerdings das Sakrament der Buße und der Eucharistie spenden darf, wie es die alte Kirche tat? Und wird die orthodoxe Kirche, die für diese Fälle sogar die Praxis einer kirchlichen Segnung der nur tolerierten Verbindung entwickelte, ihre auch von orthodoxen Theologen beklagte, manchmal übergroße Bereitschaft in der Praxis des Gewährens dahingehend überprüfen, daß nur mehr solche Geschiedene mit kirchlichem Segen wieder heiraten dürfen, die in der Tat als bußfertige Sünder angesehen werden können?" (S. 103).

Dazu möchten wir unsere persönliche Meinung äußern, *salvo meliori iudicio* und ohne den theologischen Dialog der amtlichen gemischt katholisch-orthodoxen Kommission beeinflussen zu wollen.

Zunächst einmal muß festgestellt werden, daß das Zweite Vatikanische Konzil (in UR 16-17) nicht ohne weiteres "die orthodoxe Ehedisziplin als richtig anerkannt hat". Art. 16 UR erklärt: "daß die Kirchen des Orients, im Bewußtsein der notwendigen Einheit (*memores necessariae unitatis*, um den genaueren lateinischen Urtext zu gebrauchen) der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren". Man muß aber die Bedeutung dieser Grundsatzaussage nach dem vorausgehenden Satz zu verstehen versuchen: "Schon von den ältesten Zeiten her hatten die Kirchen des Orients ihre eigenen Kirchenordnungen, die von den heiligen Vätern und den Synoden, auch von ökumenischen, sanktioniert worden sind. Da nun eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche, wie sie oben erwähnt wurde, nicht im geringsten der Einheit der Kirche entgegensteht, sondern vielmehr ihre Zierde und Schönheit vermehrt und zur Erfüllung ihrer Sendung nicht wenig beiträgt, erklärt das Heilige Konzil feierlich, daß...". Die grundsätzliche Anerkennung der eigenen Disziplin der Ostkirchen (und darin ist zweifellos auch die Ehedisziplin enthalten) bezieht sich deutlicherweise auf jene, die zur Zeit bestand, als der Osten vom Westen noch nicht getrennt war. Damit ist aber die Anerkennung der kirchlichen Ordnungen und Disziplinen, die sich nach der Trennung entwickelt haben, nicht ausgeschlossen, sofern sie der Hl. Schrift, der Lehre der Kirchenväter und den 7 ökumenischen Konzilien nicht widersprechen.

Orthodoxe Bischöfe und Theologen geben heute offen zu, daß die heutige laxe Scheidungspraxis und beinahe ausnahmslose Zulassung staatlich Geschiedener zu einer zweiten kirchlichen Trauung der Schrift und der alten kirchlichen Tradition widerspricht und praktisch eine doktrinäre Übernahme der Ehescheidung beinhaltet. In nicht wenigen autokephalen Kirchen, vor allem in der Diaspora, ist heute die Tendenz feststellbar, daß man einfach das staatliche Scheidungsrecht anerkennt und die Zweitehe Geschiedener ohne nähere Prüfung des Sachverhalts, der zur Scheidung geführt hat, liturgisch einsegnet. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Praxis mit den Prinzipien der pastoralen Toleranz der alten Tradition nicht vereinbar ist. Die Ehescheidung war in der Zeit der ersten neun Jahrhunderte weder anerkannt noch jemals durch die Kirche ausgesprochen worden. Nach eingehenden Studien, vorab der Väter-

[18] Vgl. J. Denis, *Consistance du mariage purement civil des catholiques*, in: *Etudes de droit et d'histoire*, Louvain 1976, 479-496.

[19] Apostolisches Rundschreiben *Familiaris consortio* Papst Johannes Paul II. vom 22.11.1981, Nr. 84.

schriften und der Texte der griechischen Schriftsteller, die in den letzten Jahrzehnten gemacht wurden (20), hat kein Kirchenvater und kein griechischer Schriftsteller unter Berufung auf Mt. 5,32; 19,9 nach Entlassung bei Ehebruch eine Wiederverheiratung gestattet. Eine sorgfältige Analyse aller einschlägigen Vätertexte, die Berücksichtigung der Stellungnahmen des jeweiligen Schriftstellers zum ganzen Fragenkomplex, haben deutlich ergeben, daß sich die Väter von Ost und West einig sind über die Unmöglichkeit der Scheidung im Sinne einer Auflösung, die ein Recht auf Wiederverheiratung zur Folge hätte. Manche Fehlinterpretationen einiger Vätertexte sind dadurch bedingt, daß diese zwar die Entlassung der Ehefrau auf Grund der Matthäusklausel rechtfertigen, sich aber zur Frage der Wiederverheiratung nicht äußern. Aber aus der Tatsache, daß eine neue Ehe nach Scheidung der ersten geduldet wird, kann nicht abgeleitet werden, daß sie erlaubt wird. Man kann sich jedoch vorstellen, daß Mt 19,9 nach der Trennung der byzantinischen Kirche von Rom dazu gedient haben mag, eine größere Willfährigkeit gegenüber den kaiserlichen Scheidungsgesetzen zu rechtfertigen (21). Patriarch Photius rezepierte die im Zivilrecht vorgesehenen Scheidungsgründe (Nov. 117) in seinen Nomokanon (883) (22), der dann

(20) Um nur einige zu nennen: H. CROUZEL, *Nuove nozze dopo il divorzio nella Chiesa primitiva*, in: *Civiltà Cattolica* 121, 1970, 455-463, 551-601; DERSELBE, *Divorce et remariage dans l'Eglise primitive*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 108, 891-917; DERSELBE, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971; P. ADNÈS, *De indissolubilitate matrimonii apud Patres*, in: *Periodica*, 61, 1972, 205 ff; A. BEVILACQUA, *The history of the indissolubility of marriage*, in: *The Cath. Theol. Society of America*, Proceedings of the XXII Annual Convention 1967, XXII, New York 1968, 253-306; B. LÖBMANN, *Die beiden Grundauffassungen über das Ehescheidungsverbot Jesu bis zum Ende des fünften Jahrhunderts*, in: *Investigationes Theologico-Canonicae*, Roma 1978, 291-316; DERSELBE, *Zweite Ehe und Ehescheidung bei den Griechen und Lateinern bis zum Ende des fünften Jahrhunderts*, Leipzig 1980; O. ROUSSEAU, *Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen*, in: *Concilium*, 3, 1967, 322-334; RATZINGER (Fn. 12).

(21) Zu Unrecht berufen sich manche orthodoxe Theologen auf Johannes Chrysostomos (*Hom.* 19 zu 1 Kor: PG 61, 154-155) mit der Meinung, daß die Ehe bei Ehebruch aufhört zu bestehen; denn Chrysostomos sagt an anderer Stelle (*De libello ripudii* c. 2: PG 51, 220) ganz klar, daß die Matthäusstelle nicht so zu verstehen ist, daß es einem Gatten frei stünde, eine neue Ehe zu schließen, solange der andere lebt.

(22) PG 104, 431-976, 1190-1194.

vom Konzil von Konstantinopel (920) als maßgebende Kirchenrechtssammlung approbiert wurde. Eine entscheidende Wende fand dann im 10. Jahrhundert statt, als das kaiserliche Gesetz (Nov. 89 v.J. 893) die kirchliche Einsegnung zur Gültigkeit der Ehe vorschrieb (23). Damit wurde der Kirche hinsichtlich der Eheschließung auch die zivile Kompetenz übertragen und war so veranlaßt, auch Ehen von Geschiedenen einzusegnen. Mit Dekret des Kaisers Alexius I (1086) wurde der Kirche auch die Gerichtskompetenz übertragen (24), so daß ihr die Aufgabe zufiel, die Ehescheidung auszusprechen. Damit übernahm die Kirche auch die volle Verantwortung für die kirchliche Trauung von Geschiedenen.

Dieser Sachverhalt hat sich in der orthodoxen Kirche durchwegs bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts, zum Teil bis ins 20. Jahrhundert in allen jenen Ländern erhalten, wo die Orthodoxie Staatsreligion oder ihr zumindest eine Sonderstellung eingeräumt war.

Nach der Einführung eines einheitlichen Eheschließungs- und Scheidungsrechts in beinahe allen Staaten der Welt ist die zivile Zuständigkeit der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit beseitigt worden (25). Demzufolge ist eine Überprüfung eines Scheidungstatbestandes vonseiten der kirchlichen Behörden praktisch gegenstandslos geworden. Nicht nur in den marxistischen Ländern des östlichen Europas, sondern auch in den westlichen Ländern anerkennen die orthodoxen Kirchenbehörden die staatlichen Scheidungsurteile.

Die orthodoxen Kirchen sind sich daher heute mehr und mehr bewußt, daß sie sich nicht länger dem Vorwurf aussetzen können, einer permissiven staatlichen Scheidungspraxis Vorschub zu leisten.

(23) Die Vorschrift galt zunächst nur für die freien Personen. Erst Kaiser Alexius I. dehnte die Bestimmung auch auf die Unfreien aus (1092).

(24) Vgl. C. E. ZACHARIAE-V. LINGENTHAL, *Ius graeco-romanum*, 367.

(25) Eine durch den Staat anerkannte autonome Ehegerichtsbarkeit besitzen die christlichen Religionsgemeinschaften, sofern sie offiziell anerkannt sind, nur mehr in einigen islamischen Ländern (Syrien, Jordanien, Irak, Iran) sowie in Libanon und Israel. In diesen Ländern sind die kirchlichen Personalstatutsgerichte für orthodoxe Christen durchwegs anerkannt. Allerdings besteht eine exklusive Kompetenz nur dann, wenn beide Ehepartner derselben Ritusgemeinschaft angehören, widrigenfalls ist sie konkurrierend mit dem Zivilgericht (Vgl. J. PRADER, *Die Gerichtsbarkeit der christlichen Religionsgemeinschaften in den Ländern des vorderen Orients*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, Bd. III, Wien 1977, S. 249-270).

Die meisten staatlichen Scheidungsgesetze sind auf dem Prinzip der "Ehezerrüttung" begründet und erlauben bei Vorliegen gewisser gesetzlicher Voraussetzungen auch die konsensuelle Scheidung. Die praktische Anerkennung der staatlichen Scheidung und die nachfolgende kirchliche Trauung Geschiedener käme schließlich einer doktrinären Übernahme gleich, die in gänzlichem Widerspruch steht zur wahren Ehelehre der alten Kirche und zu der damaligen legitimen pastoralen Praxis.

Wenn heute in der Westkirche immer wieder auf die Praxis der Ostkirche hingewiesen wird, um Lösungen der Schwierigkeiten in der Pastoral wiederverheirateter Geschiedener zu finden, so kann dabei nicht einfachhin die Praxis der orthodoxen Kirchen zum Vorbild genommen werden, wie sie sich im zweiten Jahrtausend entwickelt hat und heute gehandhabt wird durch die informelle Übernahme der staatlichen Scheidung und die Zulassung Geschiedener zur kirchlichen Trauung; denn damit wird der pastorale Grundsatz der oikonomia, wie er von den Vätern und in der alten Tradition gehandhabt wurde, seines Sinnes beraubt und werden die eigentlichen Grundlagen der Kirche untergraben.

Richtungweisend kann nur jene ostkirchliche Ehedisziplin sein, wie sie im ersten Jahrtausend zur Zeit der Väter und bis zum siebten ökumenischen Konzil in der einen Kirche Christi ihren berechtigten Platz innegehabt hat. In diesem Sinn haben auch mehrere katholische Bischöfe der Ostkirche, getrieben von der pastoralen Sorge um ihre Gläubigen, bei der Bischofssynode 1980 den dringenden Wunsch geäußert, daß eine gründliche Untersuchung der Praxis der Ostkirchen angestellt werde, mit dem Ziel, daß die pastorale Barmherzigkeit den geschiedenen Wiederverheirateten gegenüber umfassender werde (26). In diesem Sinne dürfen wir wohl auch die Worte Papst Johannes Paul II. in seinem Rundschreiben "Familiaris consortio" verstehen: "Die Hirten mögen beherzigen, daß sie um der Liebe zur Wahrheit willen verpflichtet sind, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden. Es ist ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat. Wieder andere sind eine

(26) Vgl. *La famiglia cristiana nel mondo contemporaneo*. Documenti ufficiali della quinta assemblea del Sinodo dei Vescovi, Roma 1980, S. 153, 226 u.a.

neue Verbindung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, daß die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war" (Nr. 84).

Eine gründliche Untersuchung der pastoralen Praxis in der apostolischen Tradition der Ostkirche könnte aufzeigen, welches die Voraussetzungen sind für die Handhabung einer heilsamen barmherzigen Nachsicht, die bußfertigen Sündern in Nachahmung der Barmherzigkeit unseres Herrn Jesus Christus eine hilfreiche Hand bietet und sie mit der Kirche aussöhnt. Eine Rekonziliation, die bloß im inneren sakramentalen Bereich gewährt wird, bietet in der Regel keine Lösung, spielt allzuleicht die Praxis eines Beichtvaters gegen die des anderen aus, schafft Verwirrung bei den Gläubigen und steht im Widerspruch zu der Pastoral der alten Kirche, in der eine geheime Rekonziliation unzulässig war.

Die Pastoralschriften, vor allem der griechischen Väter, zeigen die Grenzen auf, die nicht überschritten werden dürfen, um einerseits dem Wort des Herrn und der apostolischen Tradition treu zu bleiben und anderseits das Schicksal der Gläubigen, die in Not sind, ernst zu nehmen. Ohne diese doppelte Rücksicht kann die Kirche den Menschen nicht dienen.

Hier steht daher auch die amtliche gemischt katholisch-orthodoxe Kommission vor der schwierigen Aufgabe, in Annäherung der beiden Standpunkte einen gegenseitig annehmbaren Vorschlag zu unterbreiten, innerhalb welcher Grenzen die orthodoxe Ehedisziplin des zweiten Jahrtausends anerkannt werden kann.

Diese hier besprochenen Fragen sind im Buch wohl absichtlich in einer Weise gestellt, daß sie zur Diskussion anregen sollen. In seiner Gesamtheit ist das Buch, das im Vorwort von Kardinal Joseph Ratzinger und vom orthodoxen Metropoliten Meliton von Chalzedon als Leitfaden für die pastorale Praxis empfohlen wird, eine in der deutschen Literatur einmalige, ausgezeichnete Darstellung der Möglichkeiten und Grenzen im Bereich der sakramentalen und gottesdienstlichen Begegnung zwischen katholischen und orthodoxen Christen.

Sankt Josef Straße 13
39042 Brixen
Josef Prader

OCP 49 (1983) 184-191

Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah

1. Position du problème

En 1903, le P. Louis Ma'lūf publiait dans la revue *al-Mašriq* de Beyrouth quelques chapitres sur l'Incarnation extraits d'un gros ouvrage intitulé *Somme des aspects de la Foi* (1). Ce texte était édité d'après le plus ancien manuscrit arabe chrétien daté, le *British Library Oriental 4950*, copié par Iṣṭāfanī b. Ḥakam al-Ramlī, moine de la laure de saint-Chariton, en 877. Les deux premiers feuillets du manuscrit étant perdus, le nom de l'auteur avait aussi disparu; mais l'éditeur estimait pouvoir attribuer l'ouvrage à Théodore Abū Qurrah, pour des motifs que nous ne pouvons examiner ici.

A la même époque, le P. Qusṭanṭīn al-Bāšā préparait l'édition des œuvres arabes d'Abū Qurrah, qui parut peu après l'article du P. Ma'lūf (2). Il examina donc l'article, pour savoir s'il devait intégrer ce texte à son édition ou pas. Mais sa conclusion fut que la *Somme des aspects de la Foi* n'était pas d'Abū Qurrah; et ce pour divers motifs, dont le plus important est que le texte arabe de la Bible utilisé par Abū Qurrah est différent de celui de la *Somme*. En six passages, dit-il, nous retrouvons la même citation rapportée de manière dif-

(1) Luwīs MA'LŪF SJ, *Aqdam al-maḫṭūṭāt al-naṣrāniyyah al-'arabiyyah*, in: *Al-Mašriq* 6 (1903), p. 1011-1023. Le texte édité correspond aux fol. 29r9 à 39v18 du manuscrit de Londres. On notera cependant que l'éditeur a sauté deux passages: à la p. 1019 (ligne 17), il saute une page entière (fol. 34v21 – 35r20); et à la p. 1023 (ligne 14), il saute 11 lignes (fol. 39v7-17).

(2) Qusṭanṭīn AL-BĀŠĀ, *Mayāmir Ṯāwudūrus Abī Qurrah usquf Ḥarrān, aqdam ta'līf 'arabī naṣrānī* (Beyrouth, Impr. al-Fawā'id, 1904, 200 pages).

férente (3). Ce fait démontre donc, selon le P. Bāšā, la diversité des auteurs.

Notre brève étude n'a d'autre but que d'approfondir ce point, pour savoir si l'on peut ou non retenir l'argument. Cela nous permettra d'établir que l'auteur de la *Somme* est bien Abū Qurrah, comme nous le montrerons dans une autre étude.

2. L'étude d'A. S. Tritton

Trente ans plus tard, A. S. Tritton fit paraître une brève étude intitulée *The Bible Text of Theodore Abu Kurra* (4). Etudiant toutes les références bibliques des œuvres d'Abū Qurrah publiées par Qusṭanṭīn Bāšā, il aboutit aux conclusions suivantes:

a) d'une part, « these do not agree with any Arabic translation that I could consult » (5);

b) d'autre part, « presumably Theodore quoted from memory [...]; it looks as if he translated as he wanted, but had already a fixed form for some important texts » (6).

De plus, parlant d'Isaïe 53/2b-8a il dit: « quoted twice with minor variants » (7).

Malheureusement, Tritton ne fournit *aucune référence* au texte d'Abū Qurrah, ne nous permettant pas de contrôler ses affirmations. De plus, il ne cite *aucun texte arabe* (ne fut-ce qu'un mot); ce qui ne permet pas d'utiliser son article comme point de référence pour comparer ce texte avec d'autres. En réalité, son but est bien différent du nôtre: il ne s'intéresse pas au *texte arabe* d'Abū Qurrah, mais à *l'original de ce texte arabe*, pour savoir si c'est le syriaque ou le grec (et alors, selon quelle tradition). Il nous faut donc reprendre l'étude, à partir du texte arabe original, comparant de près toutes les références.

(3) *Ibidem*, p. 187-190. L'argument des citations bibliques se trouve p. 188-189. Bāšā parle de six citations communes aux deux œuvres, sans les mentionner et sans indiquer où elles se trouvent. Il n'en rapporte qu'une seule, de *cinq* mots, tirée de Genèse 1/26.

(4) A. S. TRITTON, *The Bible Text of Theodore Abu Kurra*, in: *The Journal of Theological Studies* 34 (1933), p. 52-54.

(5) *Ibidem*, p. 52 début.

(6) *Ibidem*, p. 54 fin.

(7) *Ibidem*, p. 53 milieu.

3. Méthode utilisée ici

Les éditeurs du texte arabe d'Abū Qurrah, qu'il s'agisse d'Arendzen [8] ou de Bāšā [9] ou de Cheikho [10], n'ont pas donné d'index des citations bibliques. En revanche, Georg Graf a fourni un index des citations bibliques des 10 traités d'Abū Qurrah traduits par lui en 1910 [11]. Quant au onzième et dernier traité [12], il a été récemment réédité par Ignace Dick muni d'un index des citations bibliques [13].

Parti de l'index de Graf, nous sommes remonté aux textes arabes eux-mêmes, comparant entre elles ces citations. Après avoir inventorié tous les doublets, nous avons éliminé toutes les références qui ne fournissaient pas le texte même, mais se contentaient d'y faire allusion. Nous avons éliminé aussi toutes les références ou le texte cité était trop bref pour être significatif. Il n'est resté au bout du compte que deux textes bibliques, tous deux évangéliques: Jean 1/1-3 et Matthieu 28/19-20. Ce sont ces textes que nous examinerons maintenant.

4. Le premier texte: Jean 1/1-3

Le début du prologue de Jean se retrouve dans deux des traités publiés par Bāšā: celui sur la Trinité [14], et celui sur le Christ

[8] Cf. Ioannes ARENDZEN, *Theodori Abu Ḳurra Ḥarranensis episcopi de cultu imaginum libellum e codice arabico nunc primum edidit latine vertit illustravit* (Bonn, 1897).

[9] Cf. *supra*, note 2.

[10] Cf. Luwīs ŠAYḪŪ, *Maymar li-Ṯāwudūrus Abī Qurrah fī wuǧūd al-ḫāliq wa-l-dīn al-qawīm*, in: *Al-Mašriq* 15 (1912), p. 757-774 et 825-842.

[11] Cf. Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Ḥarrân (ca. 740-820). Literarhistorische Untersuchungen und Uebersetzung*, coll. *Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* X. Band, 3. und 4. Heft (Paderborn, 1910); l'index biblicus est aux pages 334-336.

[12] Cf. *supra*, note 10 (Cheikho).

[13] Ignace DICK, *Théodore Abuqurra. Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. Introduction et texte critique, coll. *Patrimoine Arabe Chrétien* 3 (Jounieh et Rome, 1982). L'index biblique se trouve aux pages 273-274 (en arabe).

[14] C'est le deuxième traité édité par BĀŠĀ (cf. note 2), aux pages 23-47; le texte de Jean = p. 38/14-15.

comme Fils consubstantiel à Dieu [15]. Voici le texte arabe mis en parallèles.

	A	B
1a	إنَّه في البدء لم تزَلْ الكلمة .	إنّه في البدء كان الكلمة .
1b	والكلمة لم تزَلْ عندَ الله .	والكلمة لم تزَلْ عندَ الله .
1c	وإلهاً لم تزَلْ الكلمة .	ولم تزَل الكلمة إلهًا .
2	هذا لم يزَلْ عندَ الله .	هذه لم تزَلْ في البدء عندَ الله .
3	كلٌّ به خُلق ،	كلٌّ بها خُلق ،
	وبغيره لم يُخلَقْ شيء .	وبغيرها لم يُخلَقْ شيء .

Comme on le voit, les deux textes sont assez semblables. On relève cependant quatre différences:

1. Au verset 1a, B modifie *lam tazal* en *kān* [16].
2. Au verset 1c, B modifie la structure de la phrase, la rendant plus arabe.
3. Au verset 2, A supprime *fī al-bad'*, probablement par distraction.
4. Aux versets 2-3, A passe au masculin dans deux mots, faisant l'accord logique avec *Kalimah* (= le Verbe, le Christ), alors que dans le verset 1 il avait accordé trois fois le verbe (*lam tazal*) selon la grammaire, et donc usant du féminin.

En gros donc, les deux citations sont assez semblables, même si dans le détail bien des différences apparaissent. Cependant, il faut préciser tout de suite qu'il s'agit ici d'un texte extrêmement connu et cité.

5. Le deuxième texte: Matthieu 28/19-20

Le deuxième texte est plus révélateur. Nous le rencontrons trois fois: deux fois dans un même traité, celui sur l'existence du Créateur

[15] C'est le sixième traité édité par BĀŠĀ (cf. note 2), aux pages 91-103, le texte de Jean = p. 103/1-3.

[16] C'est A qui représente ici l'original, puisque les deux autres ἦν de ce verset sont rendus (même dans B) par *lam tazal*. Notons aussi que nous retrouvons ce premier verset trois autres fois dans le traité sur la Trinité: p. 32/8, 39/14-15, et 40/3-4.

et sur la vraie religion [17]; et une troisième fois, à moitié dans un traité, et à moitié dans un autre traité [18]. Voici ce texte mis en parallèles:

1	اخرجوا إلى الأمم .	انطلقوا إلى جميع الأمم . وتلمذوهم .	اذهبوا علّموا جميع الأمم .
2	وعمّدوهم باسم الأب والابن والروح القدس .	وعمّدوهم باسم الأب والابن والروح القدس .	وعمّدوهم باسم الأب والابن والروح القدس .
3	وعلّموهم أن يفعلوا كلّ ما أوصيتُكم به .	وعلّموهم أن يحفظوا كلّ ما أوصيتُكم به .	
4	وها أنا معكم إلى آخرِ الدهر.	وها أنذا أنا معكم جميع الأيّام إلى تمام العالَم .	إنّي معكم الأيّامَ كلّها إلى آخرِ الدهر.

Ici, les différences sont bien plus grandes. En dehors du No 2 (« baptisez-les au nom du Père et du Fils et du saint Esprit ») où ne se trouve pas de différence, il n'est pas un membre de phrase qui ne soit différent d'un texte à l'autre. Or, on se souviendra que les textes A et B sont extraits d'un même traité.

6. Les citations évangéliques dans l'oeuvre grecque d'Abū Qurrah

Pour mieux comprendre la manière de faire d'Abū Qurrah, il nous a semblé intéressant de mener la même enquête sur son œuvre grecque. Nous avons examiné les deux-tiers de cette œuvre [19], y

[17] Cf. DICK (*supra*, note 13), p. 241 (= XII, 4) et p. 264 (= XVI, 26).

[18] Le premier verset se trouve dans BĀŠĀ (*supra*, note 2), p. 32/15-16. Le deuxième verset se trouve dans BĀŠĀ, p. 164/7-8.

[19] L'œuvre grecque de Théodore Abū Qurrah se trouve dans PG 97, col. 1445-1610. Nous avons dépouillée jusqu'à la col. 1574.

relevant toutes les citations explicites des évangiles. En voici le résultat:

1. Sur neuf citations explicites, cinq sont parfaitement littérales, à savoir:

Mt 1/18 cité dans PG 97, col. 1537, ligne 18;
Mt 16/16 cité dans PG 97, col. 1505, ligne 5;
Mt 27/46 cité dans PG 97, col. 1549 D 1;
Jn 1/1c cité dans PG 97, col. 1540, ligne 10;
Jn 5/19 cité dans PG 97, col. 1553 D 1-3.

2. Les quatre autres comportent des modifications mineures, notamment des déplacements de mots ou de phrases, à savoir [20]:

a) Mt 16/18 cité dans PG 97, col. 1504 *ult.* à 1505, où nous trouvons κατισχύσουσί σε au lieu de κατισχύσουσιν αὐτῆς.

b) Jn 3/5 cité dans PG 97, col. 1541, lignes 20-21:

ὁ μὴ γεννηθεὶς ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος *οὐ μὴ εἰσελθῃ* εἰς τὴν βασιλείαν *τῶν οὐρανῶν*	*ἐὰν μή τις γεννηθῇ* ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος, *οὐ δύναται εἰσελθεῖν* εἰς τὴν βασιλείαν *τοῦ Θεοῦ*.

c) Jn 10/18 cité dans PG 97, col. 1520, lignes 25-27:

ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι *τὴν ψυχήν μου*, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· *καὶ οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ*.	*οὐδεὶς αἴρει* [21] *αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ* [...] ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι *αὐτήν*, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν.

d) Jn 17/19 cité dans PG 97, col. 1541, lignes 25-26:

ἐγὼ γὰρ ἐμαυτὸν ἁγιάζω ὑπὲρ αὐτῶν	ὑπὲρ αὐτῶν [ἐγὼ] ἁγιάζω ἐμαυτόν.

[20] Le texte d'Abū Qurrah est à gauche, celui de l'évangile à droite.

[21] D'après la plupart des manuscrits.

7. Conclusions

De cette petite enquête se dégagent quelques conclusions.

1. La première est qu'Abū Qurrah ne cite jamais un texte biblique à la lettre. Tritton avait déjà relevé le fait, mais dans une perspective différente de la nôtre. Il avait établi qu'Abū Qurrah ne traduisait pas littéralement, et qu'il n'utilisait pas une traduction arabe existante. Il ne copie pas un texte, mais cite de mémoire.

2. Nous pouvons désormais préciser qu'Abū Qurrah n'a pas davantage sa propre traduction arabe toute faite. En effet, il cite ces textes bibliques diversement d'un traité à l'autre, voire d'une page à l'autre dans un même traité. Cette remarque se fonde sur l'ensemble des citations évangéliques arabes que nous avons examinées, et non pas seulement sur les deux grandes citations analysées plus haut.

3. Ceci signifie qu'il ne connaît pas le texte arabe par cœur. Peut-être le connaît-il par cœur en syriaque, qui est probablement sa seconde langue maternelle, et le traduit-il au fur et à mesure en arabe. Au plan culturel, ce fait ne manque pas d'intérêt.

4. Quant au texte grec des évangiles, la situation est légèrement différente. Comme nous l'avons vu (au § 6), dans plus de la moitié des cas il le cite à la lettre. Cependant, assez souvent il prend des libertés par rapport à ce texte, en retouchant légèrement le texte, même s'il est clair que le texte grec original lui est connu et lui sert de base.

5. Au plan théologique, les remarques que nous venons de faire entraînent une conséquence importante: contrairement à la mentalité musulmane ambiante, qu'Abū Qurrah connaît parfaitement, il ne considère pas le texte des évangiles comme *munzal*, comme « descendu » du ciel dans sa littéralité. Pour lui, visiblement, c'est le contenu de ce texte qui lui importe. Il est typique à cet égard qu'Abū Qurrah n'ait pas laissé de traité justifiant la non-falsification des évangiles, à la différences de beaucoup d'apologistes chrétiens arabes.

6. De tout ce qui précède se dégage une conclusion pratique importante, à savoir qu'il est absolument impossible d'utiliser l'ar-

gument des citations bibliques pour établir qu'une œuvre est d'Abū Qurrah, ou pour nier cette attribution. Vu la « fluidité » du texte biblique d'Abū Qurrah, cet argument ne peut être pertinent. Il faudra recourir à d'autres critères internes. C'est en recourant précisément à ces critères que nous montrerons que la *Somme des aspects de la Foi* a bien été composée par Théodore Abū Qurrah en l'année 825.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Khalil Samir S.J.

OCP 49 (1983) 192-196

Une lettre de Louis Ier duc d'Orléans concernant le fils naturel de Léon V de Lusignan roi d'Arménie

A la section des manuscrits de la Bibliothèque du Congrès est gardée une lettre que Louis Ier, duc d'Orléans (1372-1407), adressa à l'aumonier du pape, l'abbé Hundance. Elle se réfère à Guy, fils naturel du roi d'Arménie, pour lequel le prince français fait appel à l'assistance pontificale. Le document est cité dans: S. de Ricci et W. J. Wilson, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, New York 1935-40, tome I, page 253, numéro 1083a. La lettre est partiellement endommagée car la section supérieure droite manque, de façon que les dix premières lignes du texte soient incomplètes. Il s'agit d'une page écrite (215 × 335) qui porte le numero 24, vraisemblablement d'un registre de la chancellerie princière, ainsi que le sceau brisé de la lettre. A la fin du texte on lit le nom du prince: Loys, et au bas de la page le nom Tierri. Le nom de ce dernier, fonctionnaire de la chancellerie, se rencontre sur d'autres documents de la même période, toujours à la fin du texte [1].

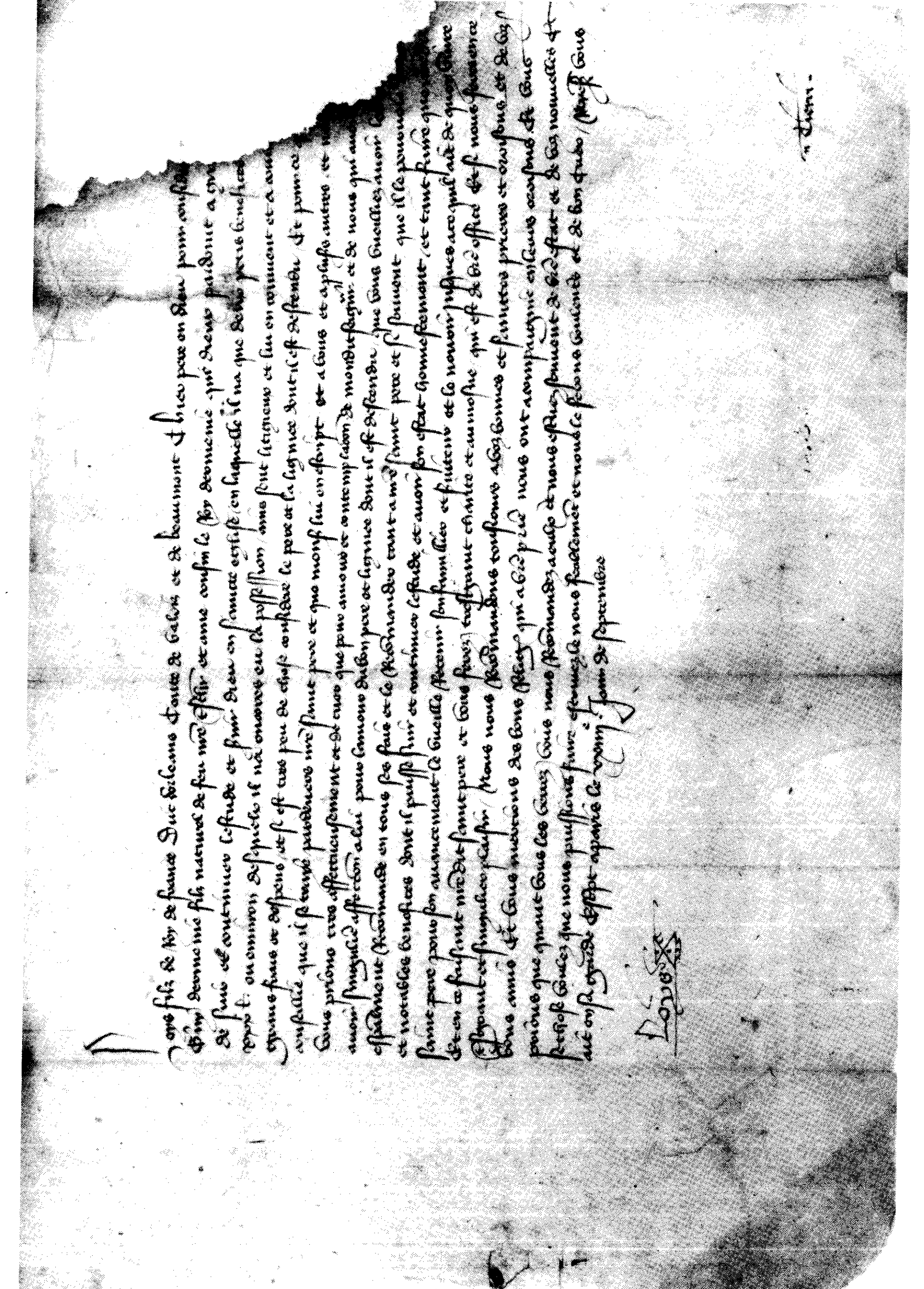
Le texte [2]

A reverent pere en Dieu l'abbe de Hundance // aumosnies de nostre sainct pere le pape // nostre chier et bon amy.

Loys filz de roy de France Duc d'Orleans Conte de Valois et de Beaumont. Chier pere en dieu pour conside[rer]...... // Guy

(1) E. Jarry, *Actes additionnels au contrat de mariage de Louis d'Orléans et de Valentine Visconti*, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. 62 (1901), p. 25-51.

(2) Je remercie le professeur Joseph P. Williman, spécialiste en paléographie médiévale française au département des langues modernes du Catholic University of America, pour avoir eu l'amabilité de vérifier l'éxactitude de ma transcription du texte de la lettre princière.



Library of Congress, Washington D.C., Rare Books and special Collections, n. 1083a. Photo du document avec la permission bénévole de la Library of Congress.

d'Armenie filz naturel de feu nostre tres-chier et amé cousin le roy d'Armenie que dieux pardoint a gra...... // de suir et continuer lestude et servir dieu en Saincte eglise, en laquelle il n a que deux petis benefices .... // XXX livres ou environ desquels il n a encores eu la possession, ains sont litigieux et lui en convient et a com....... // grans frais et despens, et si est tres peu de chose consideré le pere et la ligniee dont il est descendu, et pour ce q....... // conseillié que il se raye pardevers nostre sainct pere et que monseigneur lui en escript et a vous et a plusieurs autres et nou[s]........ // Vous prions tres affectueusement et de cuer que pour amour et contemplacion de mon dit seigneur, et de nous qui avons .... // avoir singuliere affeccion a lui pour l'amour du bon pere et ligniee dont il est descendu, que vous vueilliez avoir le dit [Guy] ..... // esp[eci]alment recommandé en tous ses fais et le recommander tant a nostre sainct pere et si souvent que il le pourvoie de b[iens] // et notables benefices dont il puisse suir et continuer l'estude et avoir son estat honnestement, et tant faire que nostre dit // saint pere pour son avancement le vueille retenir son famillier et serviteur et le nourir jusques a ce quil ait de quoi vivre. // Et en se faisant nostre dit Sainct pere et Vous ferez tresgrant charite et aumosne, qui est de vostre office, et si nous ferés en ce // tresgrant et singulier plaisir, Nous nous recommandons toujours a vos bonnes et sainctes prieres et oroisons et de voz // bons amis et vous mercions des bons religieux qui a vostre priere nous ont acompagnié en leurs oroisons, et vous // prions que quant vous les verrez vous nous recommandez a eulx et nous escrivez souvent de vostre etat et de vos nouvelles. Et // si chose voulez que nous puissions faire escrivez le nous feablement et nous le ferons voulentiers et de bon cuer. Nostre Seigneur vous // ait en sa garde. Escript a Paris le XXIIIIme Jour de Septembre // Loys // Tierri.

Au sujet du pape dont il question dans la lettre princière il n'y a pas de doute qu'il s'agit du pape d'Avignon Benoît XIII (1394-1424). Les travaux déjà publiés sur le sujet rendent clair que le duc d'Orléans, malgré son désir de promouvoir l'union de l'Eglise, rompue par le schisme, est resté jusqu'à la fin de ses jours partisan des papes d'Avignon. Il regardait Benoît comme le vrai pape [3].

[3] Sur la politique religieuse de Louis, voir: E. Jarry, *La vie politique de Louis de France, duc d'Orléans, 1372-1407*, Paris 1889, p. 299-

Le roi d'Arménie dont Guy, le sujet de la lettre, était fils, était Léon V de Lusignan, dernier roi d'Arménie (4). Il était lui aussi fils naturel de Jean de Lusignan et d'une arménienne inconnue. Lui et son épouse Marguerite de Soissons ont été couronnés le 14 septembre 1374 dans l'église de Sainte Sophie, à Sis de Cilicie. Mais ils ont été faits prisonniers du gouverneur d'Alep, l'emir Seif ed Din-Ichq Timour, lorsque celui-ci occupa, en avril 1375, le château de Sis. Envoyés au Caire, le sultan mameluk Achraf Chaaban les garda étroitement surveillés, car il craignait que Léon puisse s'évader afin de soulever une croisade pour recouvrer ses possessions arméniennes. La reine Marguerite et le seul enfant du couple, une fille appelée Marie, sont mortes en captivité. Finalement, grâce à la dévotion de son biographe, le religieux franciscain Jean Dardel, qui parcourut les cours des souverains européens en quête des sommes nécessaires pour racheter Léon, le captif quittait l'Egypte aux premiers jours d'octobre 1382. En février-mars de l'année suivante l'ex-roi se trouvait à Avignon où le pape Clément VII (1378-1394) le reçut honorablement. Il nommait, un peu plus tard, Jean Dardel évêque de Tortiboli, un évêché du royaume de Naples. Il est intéressant de noter que Dardel n'a pas pu exercer ses fonctions épiscopales car le royaume de Naples ne reconnaissait pas la légitimité de Clément VII. Après une visite aux rois d'Aragon, de Castille et de Navarre, qui avaient joué un role actif, surtout le premier, dans sa libération, et un bref séjour en Espagne, Léon se dirigea vers Paris. Il s'y trouvait le 30 juin 1384. Il fut accueilli triomphalement par Charles VI, qui avait alors seize ans, et sa cour. Comblé de promesses d'assistance

302, 439-450; du même auteur, *Lettre du duc Louis Ier d'Orléans au frère de Boniface IX pour l'extinction du Grand Schisme (24 juillet 1399)*, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. 89 (1928), p. 45-52; F. D. S. DARWIN, *Louis d'Orléans (1372-1407)*, Londres 1936, p. 41-53.

(4) Sur Léon V de Lusignan, en plus de sa biographie, telle qu'il la raconta à Jean Dardel, publiée dans *RHC*, *Documents arméniens*, t. II, Paris 1906, p. 1-109, nous citons: K. BASMADJIAN, *Léon V de Lusignan, dernier roi d'Arménie*, Paris 1908 (en arménien); J. de MORGAN, *Histoire du peuple arménien*, Paris 1919, p. 193, 224-239. À voir aussi: E. DULAURIER, *Recherches sur la chronologie arménienne, technique et historique*, Paris 1859, t. I, p. 119-121; V. LANGLOIS, *Documents pour servir à l'histoire des Lusignans de la Petite Arménie*, *Revue archéologique*, XVI (1859) Ière partie, p. 153; W. H. RÜDT-COLLENBERG, *The Rupenides, Hethumides and Lusignans, the Structure of the Armeno-Cilician Dynasties*, Paris 1963, p. 76.

militaire pour recouvrer ses états, Léon se retira dans le château de Saint-Ouen, que Charles VI lui avait offert accompagné d'une pension de six mille francs. A ce sujet il faut souligner que les dons et les récompenses tenaient une grande place dans les comptes du trésor royal français. A côté des princes, des grands seigneurs et des dignitaires de la cour, qui touchaient parfois des sommes énormes, le gouvernement royal considérait propice, malgré l'état défavorable de ses finances, de s'attacher des princes étrangers en leur offrant des pensions, soit en vue de gagner leur amitié soit pour se les attacher, dans certains cas, par des liens de vassalité (5). Un exemple de souverain étranger qui jouissait de cette assistance du fisc français était Manuel II Paléologue à qui Charles VI envoya pendant l'été de 1398, 12 000 francs d'or pour parer aux besoins du siège de Constantinople par les Ottomans (6).

Léon n'a pas pu réaliser son rêve de reconquête. L'Arménie était loin et l'Islam, comme fut demontré par la croisade désastreuse de 1396, était trop fort pour que la Chrétienté puisse le faire reculer sur le champ de bataille. L'ex-roi est mort à Paris, au château des Tournelles, le 29 novembre 1393 (6). La combinaison de cette date avec celle de la mort du pape Clément VII exclue la possibilité que la lettre de Louis d'Orléans se réfère à ce pape. En effet, Clément est mort à Avignon le 16 septembre 1394. La lettre porte la date du 24 septembre, sans année. Elle fut donc composée après 1394 et évidemment avant 1407, peut-être autour de 1400.

Dans le testament du roi, rédigé le 20 juillet 1392 devant Nicolas Ferrebouc et Jean Huré, notaires royaux au Châtelet de Paris, Guy, qui était né en France, est cité comme Guyot et est désigné comme « son fils bâtard et non légitime ». De la division des biens du roi, meubles et immeubles dont nous ignorons la valeur, en quatre parts, la troisième était destinée à Guy, qui était encore mineur, et devait couvrir ses dépenses scolaires ainsi que son entretien (« pour apprendre à l'escolle et avoir ses nécessités »). Suivant la clause tes-

(5) M. REY, *Les finances royales sous Charles VI. Les causes du déficit, 1388-1413*, Paris 1965, p. 9.

(6) Texte de la lettre de Charles VI au doge Antonio Venieri, au Conseil et à la Commune de Venise, dans laquelle il leur annonçait qu'il avait accordé aux ambassadeurs byzantins 12 000 francs d'or, dans: *Diplomatarium Veneto-Levantinum, sive Acta et Diplomata res Venetas, Graecas atque Levantis, illustrantia a. 1351-1454*, par G. M. THOMAS, Venise 1899, t. II, p. 261, no. 149.

tamentaire, les biens seraient administrés par les executeurs du testament, notamment Philippe de Maizières, chancelier de Chypre sous Pierre Ier, et le prieur ou procureur de l'église où le roi serait enterré. La part de Guy lui serait remise à l'âge de vingt ans. Si le garçon mourait avant, le testateur spécifiait que ce qui restait des biens serait distribué aux pauvres (7).

Guy devint plus tard archidiacre de Brie et chanoine de Soissons. En effet, par des lettres royales datant du 19 mars 1421, Charles VI approuve son choix fait par le chapitre de l'Eglise de Soissons (8). La nouvelle référence concernant le fils naturel du dernier roi d'Arménie est contenue dans la lettre de recommandation composée en sa faveur par Louis d'Orléans, que nous publions. Suivant celle-ci le garçon, qui faisait encore ses études, se trouva impliqué dans un litige concernant presque trente livres tournois, provenant de deux petits bénéfices ecclésiastiques qu'il n'avait pas encore eus en sa possession. De la phraséologie il me semble que l'affaire est liée au testament de Léon V et sa clause concernant la part destinée à Guy ou Guyot: « ...des quels il n a encores eu la possession...et lui en convient... ». Nous ignorons la nature précise du litige. Il parait cependant que le garçon s'adressa à Louis d'Orléans pour chercher de l'appui. A cause de ses propres dépenses et de son train de vie Louis ne pouvait ou ne voulait pas faire grande chose pour le jeune prince; il le confia donc pour sa soutenance au pape. Dans sa lettre il propose que Benoît XIII retienne Guy dans son service « jusques a ce qu il ait de quoi vivre ». Il est donc fort probable qu'en vue des relations étroites entre le duc et Benoît, dont la lettre en témoigne, Guy finit par s'installer dans la cour pontificale.

8200 Wisconsin Ave. Apt. 902 D. BERNICOLAS-HATZOPOULOS
BETHESDA, MD 20814 U.S.A

(7) Le testament de Léon de Lusignan a été publié par: LANGLOIS, *Documents*, (v. n. 3) p. 227-232; du même auteur, *Le trésor des chartes d'Arménie, ou cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens*, Venise 1863, p. 209-211; E. DULAURIER, *Recueil des Historiens des Croisades. Documents arméniens*, t. I, Paris 1869, p. 732-734.

(8) LANGLOIS, *Documents*, p. 157, n. 1, p. 230, n. 1; du même auteur, *Trésor des chartes*, p. 210, n. 1, où Guy est désigné par Charles VI comme « son bien-amé cousin Guy de Lusignen et d'Erménie, fiz de son très-amé cousin le roy Léon d'Erménie, derrain trespassé ».

RECENSIONES

Arabica et Islamica

Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*. (= Témoins de l'Espagne, Série historique no 6), Klincksieck, Paris, 1977, pp. 543.

Ceux qui ont été soumis à la loi de conversion de 1492 n'en ont pas pour autant perdu leur conviction. L. Cardaillac a dépouillé de nombreux documents, dont quelques-uns écrits en espagnol en caractères arabes (p. 398-488: pièces justificatives et annexes). Il en ressort un tableau sociologique de la confrontation de deux communautés, dont les écrits témoignent d'une série de polémiques dont les thèmes sont énumérés (p. 223-397). Ces thèmes ne se distinguent guère des arguments les plus classiques de l'Islâm contre le christianisme. Plus vivant et impressionnant est le repérage des cas de vie quotidienne, où la différence des religions paraît irrémissible et source de tous les conflits, du lit conjugal jusqu'à la condamnation étatique. La littérature morisque est souterraine. Elle témoigne de l'échec d'une religion imposée par la force. Parmi les victimes de l'Inquisition, les Morisques ne semblent pas avoir fourni le contingent principal. Les mises au bûcher ont davantage touché les Juifs. Fort intéressante est l'étude des sympathies spontanées qui ont, dès l'origine, rapproché les Protestants des Morisques (p. 125-154). Bourrée de fait, cette étude souligne à quel point était infranchissable le gouffre intellectuel qui sépara les musulmans d'Espagne des Chrétiens au pouvoir. Une bonne bibliographie et de larges index rendent le volume aisé à utiliser (p. 489-538).

Parmi les plus étonnantes mutations de Jésus, on notera le ms. 9067 de la Bib. Nationale de Madrid, fol. 196r-200r: « Jésus roi de Damas aurait à son insu épousé sa mère: le péché doit être expié sur la croix par un substitut, et Jésus remplace le Messie, lequel n'a donc pas été crucifié » (p. 282-283). L'évangile de Barnabé n'est qu'un pâle reflet de l'imagination créatrice au vu de ces récits étiologiques. P. 281, nous croyons que le « Serge » crucifié à la place de Jésus selon Ṭabari, et qui affleure dans le « Cheche » des mss morisques, n'est en dernière analyse que la « sarx » grecque du docétisme gnostique le plus classique, le vrai Sauveur ne pouvant subir l'humiliation de la croix. La *taqiyya*, précaution, secret, restriction mentale, pratiquée

par les Morisques convertis de force, était également attribuée par eux aux Chrétiens, pour se justifier d'un comportement aussi étrange que celui de la vénération de la croix, du crucifié, de la croyance à la Trinité, etc. Tous ces faits de l'histoire sont bons à rappeler à l'intelligence d'un théologien chrétien d'aujourd'hui.

M. van Esbroeck S.J.

Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*. Holmes & Meier Publishers, Inc. New York – London 1979, pp. 272.

This volume is a collection of nine revised papers presented to the seminar "Conversion to Islam", which was held at the School of Oriental and African Studies (University of London) in 1972-73, three essays written afterwards to enlarge the geographical area represented, an introductory summary of the various forms of Islamization and an extensive bibliography on this subject by the editor himself. The chiefly sociological studies range historically from early Islam to modern Indonesia, and geographically from China to West Africa. As is all too often the danger when such a mass of phenomena, and at the same time such a complex concept of human behaviour, is discussed by a group of researchers from different backgrounds, the reader is almost overwhelmed by the number of sources, methods, and naturally the resulting sum of phenomenological aspects. The introductory essay of the editor tries to bring some order into this whole agglomeration of facts, legends, myths, sociological theories, etc... But in spite of his efforts, the reader will hardly be able to go beyond a cool and detached utilization of the book as a mere anthology of conversion stories and their echoes in recent sociological discussions. One may wonder whether the adherents of Islam could recognize that this book is concerned with their faith if the characteristic names were changed for the sake of experiment. And they probably will protest that someone who cannot appreciate the personal attachment of the faithful also cannot understand much about its beginning and depth. In any case, one will look in vain for a satisfactory definition of conversion. It would seem better, therefore, to present the book to the public with the less loaded title "Expansion of the Muslim community". But one can learn quite a lot from this collection of essays. Even those historians of the Oriental Churches who usually do not venture into rooms in which they can no longer smell the divine odour of incense might be tempted to study this volume — although it is to be feared that they may be disturbed in their established interpretation of the historical facts.

A. Heinen

Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients; Beihefte zur Zeitschrift "Der Islam", N.F. 10), Walter De Gruyter Verlag, Berlin/New York 1981, pp. 433.

From the point of view of Arabic and Islamic studies Neuwirth's new book has already been reviewed in *Islamochristiana* 8 (1982) 318 f. However, since it is presented from the outset as an analysis of "liturgical speech", with reference to Near Eastern languages and cultures as spiritual background, it should be of interest also to many readers of the OCP. Therefore some observations may be added here to introduce the book also to students of "liturgical speech" in the larger context of oriental literature.

Neuwirth is not satisfied with writing a mere study of the poetic forms of Qur'ānic speech. In her programmatic introduction she emphatically links the poetical forms of expression to the peculiar character of the Qur'ān as "liturgical speech", which in her estimation has not yet been duly appreciated in previous scholarship. She reminds us that from the very beginning the Qur'ānic revelations were intended for recitation, and that their formulation and collection in the revealed book had therefore the prime objective of instituting a new liturgy of recitation. Hence this book, which in itself and in its recitation came to be revered as the uncreated word of God Himself, cannot be translated into another language and cannot be adequately understood save in the liturgical setting of a recitation. In overt accord with this traditional view, Neuwirth assigns only a marginal role to other literary forms of Qur'ānic speech such as moral and legal teachings, narratives, hymns, homiletic addresses, etc. Through her painstaking analysis of the earlier Sūras known as belonging to the Meccan period, she tries to establish that they at least manifest this unitary form of liturgical speech that would seem to presuppose the conscious composition by the Prophet himself. Only for the chronologically posterior Medinan Sūras does she envisage a later composition, or rather redaction, by Muhammad's followers. But she does not extend her careful analysis to that part of the Qur'ān. Her clear-cut distinction between the Meccan and Medinan Suras remains, therefore, an unsubstantiated observation in the wake of traditional scholarship.

What is more important, the fundamental identification of the Qur'ān as a book of liturgical recitation, which may correspond well with a phenomenological evaluation of the modern Islamic practice of prayer, would seem to require some well-reasoned proofs. This is essential if the literary analysis of its Sūras is to be more than just a philological exercise on a religious book. However, the general validity of this thesis, at least cannot be established if we pay attention to the historical development of the Islamic cult. Thus it is a fact that some older traditions derived from ʿAlī and ʿUmar

declared the performance of prayer without Qur'ānic recitation valid; only at a later stage was this practice declared invalid on the basis of a tradition claiming the authority of the Prophet (cf. J. Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*; Oxford 1950; pp. 154 f. & 181). Hence in early Islam, apparently, Qur'ān and liturgy were not so inextricably connected as Neuwirth, and modern practice, make us believe. In any case the significance of this particular literary form for Islamic liturgical recitation, which Neuwirth claims to be unique, becomes all the more questionable; and it is certainly not described in a manner that could satisfy the expectations raised in her introduction.

Neuwirth's book will disappoint even more those readers who might look for the nexus between this particular literary form of the Qur'ānic Sūras and the claim of verbal inspiration. After all, as K. Cragg once remarked (*The House of Islam*; Belmont, Cal. 1969; p. 32), revelation is a linguistic as well as a spiritual phenomenon. But Neuwirth avoids the claims of revelation in a manner almost surprising in our day and age. Nor does she seem to show much concern for the sensitivities of people for whom the Qur'ān is more than a book of poetry, or even a liturgical lectionary.

But in spite of such critical remarks, and the enumeration of subjects that are not sufficiently discussed in this book, one cannot but admire its great erudition and careful execution. The student of the Qur'ān, and especially the reader who has little background in Arabic and Islamic studies, may find this book quite difficult or even inaccessible. This is partly due to the regrettable fact that the author did not have the time to make those changes that she, too, considered necessary. Nevertheless, the patient and industrious student of the Qur'ān will profit much from this book.

A. HEINEN

Byzantina

Gugliemo CAVALLO – Vera von FALKENHAUSEN – Raffaella FARIOLI CAMPANATI – Marcello GIGANTE – Valentino PACE – Franco PANVINI ROSATI, *I Bizantini in Italia*. (= ANTICA MADRE. Collana di studi sull'Italia antica, a cura di Giovanni PUGLIESE CARRATELLI), Credito Italiano – Libri Scheiwiller, Milano 1982, pp. 693 con 580 ill. a colori e 12 tavv. con piante icnografiche.

Dal 1978 in qua la nota Banca « Credito Italiano » finanzia la pubblicazione di una serie di volumi che, per il loro carattere di strenna, sono fuori commercio. Essi tuttavia vengono pianificati ed impostati in modo da promuovere la scienza storica nel senso più ampio del termine. Mediante testi di prima mano e studi dovuti alla penna di specialisti accompagnati da un ricchissimo materiale illustrativo, i volumi si prefiggono di indurre gli Italiani d'oggi a riflettere sul loro passato storico per aiutarli a comprendere il loro presente nazionale. Non a caso il titolo che denomina la collana si ispira all'esortazione virgiliana « antiquam exquirite matrem » (*Aen.*, III, 96).

I cinque volumi editi finora sono consacrati a temi noti più agli specialisti che alla massa dei lettori di media cultura, spesso mal servita dalla manualistica e pubblicistica divulgativa in materia. Il primo volume si occupa dell'archeologia antica specialmente della Campania e del Lazio mediante un'antologia di scritti di Amedeo Maiuri, intitolata *Mestiere d'archeologo* (1978); il secondo offre una magnifica ricostruzione della presenza politica, militare e culturale de *Gli Arabi in Italia*, avvalendosi della collaborazione di orientalisti insigni, come Francesco Gabrieli ed Alessandro Bausani (1979); il terzo studia soprattutto i monumenti architettonici e i mosaici premedievali dell'Alto Adriatico ed illustra un fenomeno storico molto ben formulato nel titolo: *Da Aquileia a Venezia: una mediazione tra l'Europa e l'Oriente dal sec. II a.C. al VI d.C.* (1980); il quarto divulga le risultanze scientifiche ricavate direttamente o indirettamente dalle scoperte fatte in una stazione archeologica sarda: *Ichnussa: la Sardegna dalle origini all'età classica* (1981); il quinto è il volume di cui stiamo per occuparci in modo particolare.

I collaboratori del volume su *I Bizantini in Italia* sono, sia pure a titolo diverso, cultori di bizantinologia; e basta conoscere i settori in cui si son fatti notare per indovinare facilmente la natura dei loro contributi: sarà storico quello della Falkenhausen, archeologico-artistici quelli della Farioli e del Pace, paleografico-culturale quello del Cavallo, storico-letterario quello del Gigante, numismatico quello del Panvini Rosati. È pure relativamente facile dar un'idea di tali contributi.

Come fa intuire l'indole del volume, la Falkenhausen ha tracciato una storia sommaria dei Bizantini in Italia (pp. 3-136). Gli avvenimenti messi in maggior rilievo sono, ovviamente, quelli compresi tra la conquista giustinianea della Penisola (535-552) e la perdita definitiva d'ogni possedimento bizantino in Italia, coincisa con la caduta di Bari in mano ai Normanni (1071). Il quadro della Falkenhausen è chiaro e ben articolato, nonostante la complessità degli eventi che vi si intrecciano, la varietà degli elementi politici, militari, sociali, culturali, economici e religiosi che vi si addensano e la folla dei personaggi civili, ecclesiastici e monastici che lo gremiscono. Non è poco né di poca rilevanza ciò che la Professoressa di Pisa sa esporre o accennare a proposito di eventi come la conquista giustinianea dell'Italia, che fu per più versi catastrofica; la non meno rovinosa invasione dei Longobardi (568), che sconquassò ma non rase al suolo il dominio bizantino in Italia, neppure quando nel 751 cadde nelle loro mani l'Esarcato di Ravenna; l'invasione degli Arabi (827), che riescono a scacciare i Bizantini dalla Sicilia ma ne irrigidiscono la resistenza nell'Italia meridionale, dove si verificano momenti di riscossa o, addirittura, di espansione bizantina a spese soprattutto

del ducato longobardo di Benevento; i contraccolpi delle liti religiose del monofisismo, del monotelismo e dell'iconoclasmo, che, se da un lato determinano una immigrazione di monaci orientali o quanto meno ellenofoni in Italia rafforzandovi la cultura italo-greca, dall'altro spingono *basileis* bizantini e papi romani a decisioni ostili, dagli effetti politici ed ecclesiastici talora irreparabili. Ugualmente importante è ciò che il lettore viene a sapere su tanti personaggi bizantini operanti in Sicilia o nella Penisola (Narsete, Costante II, Giorgio Maniace, ecc.) o su tanti altri che possono definirsi italo-bizantini (Melo di Bari, ad esempio); sulla genesi e l'evoluzione delle strutture civili ed ecclesiastiche (Esarcato d'Italia, Esarcato di Ravenna, Ducati di Roma, Napoli e Salerno; « temi » di Sicilia, di Calabria, di Longobardia; Catepanato; metropolie di Reggio e di Santa Severina, ecc.); infine sulla vita economica in genere e su quella agricola in particolare, caratterizzata dalla produzione e dal commercio di cereali, olio d'oliva, vino e perfino seta, ottenuta dai bachi allevati con le foglie di gelso, di cui finora si possono documentare vaste piantagioni in Calabria.

La chiarezza sostanziosa dell'esposizione è fondata sulla padronanza delle fonti di prima mano e di alcune fonti secondarie costituite dagli studi moderni. Diciamo « alcune », perché è logico che la Falkenhausen abbia dovuto fare delle scelte per mantenersi entro i limiti di spazio a cui era obbligata. Che tali scelte possano risultare discutibili, è altrettanto logico.

Un giudizio analogo può formularsi a proposito dei due contributi complementari della Farioli e del Pace (pp. 139-494), dedicati all'arte bizantina e bizantineggiante d'Italia. La massa dei monumenti e della letteratura con cui i due Studiosi si son dovuti cimentare è enorme; e per documentare i loro due saggi panoramici han dovuto superare soltanto l'imbarazzo della scelta. Ma, a giudicare anche dal materiale illustrativo utilizzato e in gran parte riprodotto nelle tavole, bisogna riconoscere che hanno avuto mano felice. Riguardo ai monumenti di architettura, pittura e scultura hanno sviluppato un discorso che va, naturalmente, dalle chiese protobizantine di Ravenna e Roma a quelle mediobizantine o almeno bizanteggianti di Venezia, Torcello, Roma e dell'Italia meridionale, per giungere ai vari edifici sacri e profani della Sicilia normanna e sveva, che risentirebbe, almeno, degli influssi dell'arte d'epoca comnena: le strutture architettoniche talora greche e talora latine sono decorate con mosaici od affreschi d'ispirazione certamente bizantina nel programma iconografico, nello stile e nella tecnica esecutiva, come dimostrano specialmente il duomo di Cefalù, la Martorana di Palermo, il duomo di Monreale, il troppo danneggiato e restaurato duomo di Messina, alcune stanze del Palazzo reale e la Cappella Palatina di Palermo. Ai capitoli dedicati a tali monumenti la Farioli ne ha aggiunto uno sulle arti suntuarie: oreficerie, argenterie, bronzi, smalti, avori, stoffe, ecc. per usi sacri e profani. La Professoressa di Bologna ha posto in fondo all'esposizione panoramica di ogni capitolo una serie di schede per descrivere ed illustrare scientificamente ben 270 monumenti, servendosi dell'ampia letteratura in materia, nella quale ricorrono spesso nomi ben noti, come Giuseppe e Sante L. Agnello, Émile Berteaux, Carlo Cecchelli, Otto Demus, Charles Diehl, Anatole Frolow, André Grabar, Ernst Kitzinger, Victor Lazarev, Angelo Lipinski, Paolo Orsi, Biagio Pace, Adriano Prandi, Arnaldo Venditti, Paolo Lino Zovatto, e via dicendo.

Gli ultimi tre contributi trattano aspetti certo non ignoti della civiltà bizantina in Italia, ma che ancora stentano ad essere accolti nella coscienza storiografica comune; tanto più che le ricerche relative sono ancora, per più versi, allo stato incipiente.

Gugliamo Cavallo indaga la presenza dei Bizantini in Italia attraverso lo studio dei manoscritti italo-greci, che definisce « una massa di libri ondeggiante e magmatica » (p. 498). Anche ad ignorare le altre pubblicazioni del Professore di Roma, fin dalle prime battute ci si accorge che la sua indagine non si chiude, come troppo spesso ancora avviene, nella problematica paleografica o, tutt'al più, filologica. Egli supera di ben lunga questo momento, per così dire letterario, del manoscritto. Considerandolo come prodotto e, al tempo stesso, veicolo eloquente di tutta una civiltà, egli cerca di cogliere attraverso il manoscritto le forze portanti di essa e gli elementi che la caratterizzano; così il manoscritto — sia esso codice pergamenaceo o cartaceo, rotolo o documento sciolto — diventa lo specchio di tutto un mondo. Mettendo quindi a profitto le sue rare conoscenze dei manoscritti italo-greci conservati nelle biblioteche d'Italia, d'Europa e degli Stati Uniti, il Cavallo nel suo saggio 1) descrive ed illustra il materiale scrittorio, il tipo di scrittura, l'ornamentazione delle miniature, la rilegatura, il contenuto testuale, ecc. dei codici presi a singolo o a gruppi omogenei; 2) alla luce di tale descrizione critica e della paternità e della datazione, deduce la scuola o lo *scriptorium* che ha prodotto il manoscritto, il livello culturale e gli interessi intellettuali dello scriba o del committente, la forza e il tipo delle sollecitazioni religiose, il sottofondo etnico, politico, economico e sociale dell'ambiente. È interessante osservare che i risultati storici di tale indagine coincidono essenzialmente con quelli ottenuti per altre vie. La cultura bizantina, cioè, non si affermò in modo uniforme in tutta la Penisola italiana e nelle Isole adiacenti. A Ravenna, per esempio, essa fu affiancata da quella latina, e dopo la caduta della Città in mano ai Longobardi nel 751, scomparve definitivamente; a Roma la cultura d'espressione greca, grazie all'apporto delle immigrazioni monastiche od ecclesiastiche orientali, ebbe vita più vigorosa nei secoli VII-IX; a Napoli ha lasciato testimonianze scarse e tenui, anche se vi sia ben testimoniata una notevole attività di traduzione dal greco in latino; nell'Italia meridionale e in Sicilia la grecità è più forte, anzi si potenzia (salvo la parentesi araba in Sicilia) a partire dal secolo IX, quando essa muore a Roma, che si orienta definitivamente verso il mondo carolingio: questa vitalità dell'ellenismo meridionale e siculo sopravvivrà a lungo allo stesso dominio bizantino.

Marcello Gigante, professore all'Università di Napoli, tratta, in

fondo, la stessa problematica del suo Collega di Roma da un angolo visuale diverso: quello storico-letterario (pp. 615-651). Alle prospettive di ricerca suggerite dalla scrittura si sostituiscono e, spesso, si assommano le prospettive richieste dal contenuto letterario del manoscritto. Il Gigante avverte che nel suo contributo egli ha « cercato di conciliare la visione sintetica con la rappresentazione analitica, quando sia stato possibile » (p. 616). Ci pare che le sue pagine confermino questo sforzo presentando un quadro della letteratura bizantina che risulta limpido e colorito. Mediante accenni rapidi e densi il lettore vi trova trasmesse ed illustrate le notizie essenziali sull'opera di traduzione dal greco in latino svolta a Roma e Napoli nei secoli VIII e IX, ad Amalfi e nel monastero degli Amalfitani sul Monte Athos nei secoli X e XI. Alle notizie sulle traduzioni si aggiungono quelle più interessanti sulle opere originali, cioè scritte direttamente in greco, soprattutto nell'Italia meridionale e in Sicilia. Si tratta di una produzione abbondante di genere prevalentemente liturgico, esegetico, patristico, omiletico, dogmatico, apologetico e, specialmente, agiografico; non è tuttavia trascurabile quella di genere profano, scientifico, filosofico, gnomico, ecc., che spesso si ispira alla letteratura greca classica. Il Gigante lo insinua a più riprese: tanto nella prosa che nella poesia italo-greca non è facile trovare opere che facciano pensare al « capolavoro ». Tuttavia non si possono negare dignità di forma e potenza d'ispirazione a tanti canoni e condaci degli Innografi, fra cui spicca Giuseppe di Palermo (finora creduto di Siracusa, 816-886); vivacità narrativa e interesse storico alla *Vita* di S. Nilo di Rossano, scritta nella prima metà del secolo XI dal suo discepolo Bartolomeo di Grottaferrata; forza oratoria a molte delle omelie scritte e pronunciate da Filagato da Cerami tra il 1130 e il 1166. Pur non sapendo quali sorprese possano riservarci le ricerche sui testi inediti o insufficientemente editi, già è lecito riconoscere alla letteratura italo-greca un forte carattere provinciale, di cui però a volte si libera quando è ispirata da problemi scottanti e universali, come sono le dispute filosofico-teologiche (caso di Giovanni Italo e Barlaam Calabro), le polemiche ecclesiologiche tra Roma e Bisanzio (caso di Nilo Doxapatre) e tra cristiani ed ebrei (caso di Nettario di Casole) e le lotte ideologico-politiche tra papi e imperatori svevi (caso di Giorgio di Gallipoli).

L'ultimo contributo, quello del Panvini Rosati sulla monetazione bizantina in Italia, è, nel suo campo, molto istruttivo, nonostante la sua brevità (pp. 655-669).

Tra la monetazione italo-bizantina (preparata sotto certi aspetti da quella italo-gotica) e la monetazione costantinopolitana c'è un vero e proprio rapporto di dipendenza, perché le zecche italiane, finché dura il dominio bizantino, « sono praticamente succursali della zecca di Costantinopoli, funzionanti per i bisogni della circolazione in Italia e le necessità dell'amministrazione e dell'esercito ». A un ritmo condizionato dalla « situazione politica ed economica della regione nella quale operano », esse emettono monete d'oro, d'argento e di bronzo,

che « mostrano generalmente le stesse caratteristiche tipologiche e ponderali delle contemporanee emissioni di Costantinopoli » (p. 655). In altre parole, lo stato attuale delle ricerche fa rilevare che, dal secolo VI al secolo IX, le zecche bizantine di Ravenna, Roma, Siracusa, Catania, Napoli e Cagliari coniano solidi, tremissi, follari, decanummi, pentanummi, ecc., che seguono le forme, l'iconografia, le iscrizioni, i pesi e le sorti valutarie delle corrispondenti monete di Costantinopoli e delle altre zecche imperiali. Questi fatti, per quanto storicamente ovvii, restano sempre suggestivi, come lo sono ugualmente quei fatti che rivelano i rapporti differenti della monetazione italo-bizantina con quelle dei Longobardi, dei Franchi, degli Arabi e, specialmente, di Venezia: anche attraverso i sentieri della numismatica si giunge alla costatazione della potenza d'irradiazione posseduta dalla civiltà di Bisanzio.

Nel dare al lettore un'idea di questo volume, non abbiamo nascosto il nostro entusiasmo. Ciò non significa tuttavia che il nostro giudizio sia incondizionatamente positivo. A parte la scarsezza, secondo noi eccessiva, dello spazio concesso alle sorti della civiltà italo-bizantina dalla caduta di Bari in poi; a parte le gravi lacune determinate dall'assenza di un contributo teologico, di uno liturgico, e di uno giuridico, bisogna fare qua e là dei rilievi critici su particolari non sempre trascurabili. Ci limiteremo a qualche esempio.

Crediamo che si sarebbe dovuta levigare di più la frase, secondo cui nel 546 il papa Vigilio « venne sequestrato e portato di forza a Costantinopoli » (p. 9). Lo stesso racconto del *Liber pontificalis* su questo episodio è suscettibile d'altre interpretazioni più sfumate, come quella di Ernest Stein, il quale sostiene che Vigilio, probabilmente, data la situazione precaria creatasi con la riscossa di Totila, era consenziente a quel viaggio a Costantinopoli. Viaggio, che non fu poi così duro, come si deduce dalla frase della Falkenhausen; e non si svolse rapidamente nel 546, ma si prolungò, per le lunghe soste in Sicilia e altrove, dal 22 novembre 545 al 25 gennaio 547 (cfr. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II [Paris-Bruxelles-Amsterdam 1949], pp. 640-41). Inoltre, la data esatta dell'arrivo di Vigilio sul Bosforo rende inverosimile l'asserzione che egli nel 548 (11 aprile) abbia condannato i Tre Capitoli perché « logorato dall'esilio e dalle pressioni imperiali » (p. 20). Se fosse stato così, come si spiegherebbe la resistenza ondeggiante, ma accanita, di Vigilio fino alla pubblicazione del secondo *Constitutum*, avvenuta il 23 febbraio 554, cioè quasi sei anni dopo? (Cfr. Stein, op. cit., II, pp. 642-69).

Di natura più grave sono le affermazioni contenute in una pagina, piuttosto confusa, dedicata alle polemiche suscitate dal monotelismo. I teologi romani, poveretti, « meno sottili e non così versati nelle ardue questioni cristologiche » come i loro colleghi bizantini, « non colsero subito gli elementi eretici insiti nella formulazione monotelita sulla quale, in un primo tempo, Onorio I (625-638) aveva espresso parere favorevole » (p. 20). La Falkenhausen, non distinguendo le varie fasi della disputa teologica, ripete accuse infondate

sia ai « teologi romani » che al papa Onorio. Quando subito dopo il 634 il papa scrisse gli unici documenti immediati e superstiti (le due lettere al patriarca Sergio, giunteci solo in traduzione greca, poi ritradotte in latino), il problema dibattuto non era quello del monotelismo, ma del *monergismo*; quindi né i teologi romani furono ottusi nè il papa favorevole verso la « formulazione monotelita » che ancora *non esisteva*. Onorio, come provano incontestabilmente quelle due lettere, esortava gli Orientali a non suscitare altre polemiche teologiche servendosi delle espressioni « una energia » e « due energie », che ai suoi occhi erano più di natura filosofica che biblico-teologica; bisognava attenersi ai dogmi cristologici formulati nei concili. Nel fare tale esortazione, il papa si servì di un'espressione che affermava — e con pieno diritto — l'*unità morale* della volontà di Cristo, come appare indubbiamente dal contesto, e non l'*unità fisica*: ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ; questa frase contenuta nella prima lettera, nonostante i chiarimenti dati da Onorio nella seconda, venne subito utilizzata dai monergisti, divenuti monoteliti, a favore della loro eresia. Tale uso o, meglio, abuso di un'espressione oggettivamente ortodossa, fornirà alla gerarchia bizantina del VI concilio ecumenico (Costantinopoli 680/81) un comodo pretesto per includere il papa Onorio tra gli eretici anatemizzati, aprendo così un « caso » nella storia ecclesiastica, che ha fatto versare fiumi d'inchiostro (cfr. Georg KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und ind der Neuzeit*, Stuttgart 1975, passim; nelle pp. 32-53 l'edizione critica con versione tedesca a fronte delle due lettere di Onorio; a p. 36 il testo greco riprodotto sopra).

Nel 728 Gregorio II si riconciliò coll'esarca Eutichio; poco dopo, un usurpatore chiamato Tiberio Petasio (*Tiberius Petasius*) innalzò la bandiera della rivolta contro il dominio imperiale bizantino e riuscì ad affermare la propria autorità in qualche centro della Tuscia; ma poi, dice letteralmente la Falkenhausen, « Tiberio Patasio, già riconosciuto in Tuscia, fu sconfitto e ucciso da Eutichio con l'aiuto e la benedizione papale » (p. 38). L'espressione è romanticamente piacevole per quel suo misto di violenza cruenta e di sacralità connivente. Ma, se si legge lo studio di J. T. HALLENBECK, citato dalla Falkenhausen (cfr. BZ, 74, 1981, p. 37) e si va a leggere la fonte utilizzata e citata da lui (*Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, I, pp. 408-409), si trova l'aiuto di Gregorio II ad Eutichio che, alla notizia della rivolta di Tiberio Petasio, « turbatus est »; ma la « benedizione papale » si rivela una pia congettura della Falkenhausen.

A rilievi di questo genere potremmo aggiungerne qualcuno di natura bibliografica, ad esempio. Essendo il volume destinato al pubblico italiano, sarebbe stato opportuno ricordare che il libro di Jules GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin*, etc., Paris 1904, esiste in traduzione italiana, apparsa a Firenze nel 1917; tanto più che l'editore Forni di Sala Bolognese ultimamente ne ha pubblicato una ristampa anastatica. Un rilievo analogo riteniamo opportuno circa i riferimenti bibliografici sul monachesimo italo-greco offerti

dal prof. Gigante nelle note 1-31 delle pp. 644-46: vi è ignorato il noto volume di Mario SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*, Roma 1947 (ristampa anastatica con aggiunte e correzioni, ivi, 1982), mentre vi compaiono vari altri titoli certamente di minor conto. Finalmente potremmo lamentare che la riuscita tecnico-artistica di qualche illustrazione (cfr. figg. 14, 44, 110s., 220, 366-380) sia nettamente inferiore a quella delle altre.

Ma questi rilievi non possono far dimenticare i molti e grandi pregi del volume, il maggior merito del quale è forse di mostrare in modo incisivo che la storia italiana, senza la storia bizantina, è incomprensibile — e viceversa.

C. CAPIZZI S.J.

Crucesignatorum

Anthony LUTTRELL, *Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades 1291-1440*. Variorum Reprints, London 1982, pp. 322.

Questo volume raccoglie una seconda serie di articoli di Anthony Luttrell, lo stesso A. di cui Variorum Reprints aveva già pubblicato in questa collana un'altra raccolta di articoli dedicati agli Ospedalieri di S. Giovanni di Gerusalemme (*The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West* 1291-1400, London 1978).

Anche in questo caso i primi cinque dei sedici articoli riguardano gli Ospedalieri. Luttrell è infatti attualmente il grande specialista della storia di quell'ordine cavalleresco, avendo compiuto numerosi lavori sull'argomento, dalla sua tesi dottorale, elaborata sotto la supervisione di Lionel Butler, al saggio, *The Knights Hospitallers at Rhodes* 1306-1421 inserito in *A History of the Crusades*, a cura di K. SETTON.

A ragione Luttrell scrisse l'introduzione, qui riportata (IV), alla ristampa di J. DELAVILLE LE ROUX, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac* (1310-1421) London 1974 (repr.). Luttrell è infatti il più competente per giudicare del valore di quell'opera dalla quale non può prescindere chiunque studi la fase ospedaliera di Rodi. Ma allo stesso tempo Luttrell ne vede i limiti, come il non aver capito la personalità del Gran Maestro Fernandez de Heredia e l'aver trascurato la ricca documentazione degli archivi aragonesi di Barcellona (IV,3).

Luttrell è anche il migliore conoscitore dell'unica storia generale dell'Ordine, scritta all'inizio del secolo XVII° dal Bosio e continuata, nel secolo seguente, da B. Dal Pozzo. Eppure egli stesso afferma che Giacomo BOSIO, *Dell'istoria della sacra religione e illustrissima militia di San Giovanni Gerosolimitano*, 3 voll., Roma 1602, 1622, 1629, va sottoposto ad accurato controllo sui documenti che cita (V,134).

Ma questa raccolta non comprende soltanto studi sugli Ospedalieri. Luttrell infatti, da buon storico, è condotto dal suo interesse per loro, ad occuparsi del contesto nel quale gli Ospedalieri operavano. Ha studiato quindi la presenza e l'attività dei Latini in Oriente, durante l'epoca crociata, siano essi Veneziani, o altri Italiani, siano essi Spagnoli come i Catalani.

Sono infatti raccolti qui, dopo quelli sugli Ospedalieri, studi sulla schiavitù a Rodi, dall'inizio del XIV° alla metà del XV° secolo (VI); sulla signoria latina di Vonitza in Epiro, dal 1306 al 1377 (VII); sui Latini, ad Argo e a Nauplia, durante il secolo XIV° (VIII); sui Catalani a Costantinopoli negli anni 1352-1354 (IX); sui Veneziani in Acaia, nel secolo XIV° (X); sui Catalani in Grecia, alla fine di quel secolo (XI), su Aldobrando Baroncelli in Grecia, negli anni 1378-1382 (XII) e su Guglielmo di Tocco, capitano di Corfù, nel biennio 1330-1331 (XIII).

Luttrell ha studiato evidentemente le Crociate come tali, da cui non si possono separare gli Ospedalieri. Egli ha dedicato alle Crociate vari studi, tre dei quali, di carattere sintetico, si trovano qui riprodotti: I Papi e le Crociate nella seconda metà del secolo XIV° (XIV); Gregorio XI e i Turchi (XV); le Crociate del secolo XIV° (XVI).

L'opera di questo studioso, professore dell'università di Malta e conoscitore dell'archivio maltese dell'Ordine, ricoprente il periodo che va dal secolo XIV° al 1798, desta ammirazione per la serietà, la competenza con cui egli pubblica e studia documenti inediti latini, francesi, italiani, spagnoli e per l'oggettività con cui egli ricostruisce la storia degli Ospedalieri, dei Latini nell'Oriente medievale e delle Crociate in genere. È chiaro perciò che questo e il precedente volume della stessa collana, che raccolgono i suoi articoli, costituiscono una miniera di dati e di informazioni su vari aspetti importanti del fenomeno crociato.

V. Poggi S.J.

Historica

Cesare Alzati, *Terra Romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*. Presentazione di Luigi Prosdocimi, Jaca Book Edizioni, Milano 1982, pp. 340.

The work traces the religious and ethnical development — or better, the interplay of both — in the Carpatho-Danubian territory in the sixteenth century, chiefly in its last decade.

The autochthonous population of Wallachia, Moldavia, and Transylvania, descended from the Roman colonists speaking a form of neo-Latin, adopted the Orthodox faith, but performed religious services in Church Slavonic. Wallachia was the most homogenous,

ethnically and religiously, of the three principalities. In Moldavia there were large groups of Armenians, Gypsies, Poles, Jews, and merchants of other nations, and this ethnic mosaic conditioned also religious diversity.

Quite a different picture appeared in Transylvania. There the Magyar oligarchy, which later converted to Calvinism, domineered, though great political influence was exercised also by the Saxons, who turned Lutheran, and by the Szekels, who also belonged to the privileged nations. Wallachians were considered a "tolerated nation". Of these three principalities the least tolerant in religion was Protestant Transylvania. In 1556 its diet abolished the Catholic see of Alba Julia and expelled Catholic priests. At the same time the radical Unitarians enjoyed full freedom. Even the Bathory princes, who ruled there and were Catholics, were limited in the practice of their religion.

Wallachia and Moldavia, and after the battle of Mohács also Transylvania paid tribute to the Turks, though the principalities remained autonomous. No mosques were built in their territories, neither were Christian children taken away to be brought up as janissaries.

The book draws on primary sources and on reliable literature published in several languages. The footnotes are overabundant; it would have been better to insert some comments into the main text instead. The reader would welcome a short explanatory comment on the Romanian names of officials and offices, mostly taken from the Slavic languages (pp. 137-138, 193).

The Polish authorities are accused of having murdered in the Marienburg prison Nicephorus, Protosyncellus of Patriarch Jeremias II, on the basis of a document published by Hurmuzaki, though he leaves undetermined whether Nicephorus was a Turkish spy or not. In this detail as in the whole complex of questions related to the Union of Brest the author's views diverge from those of Oskar Halecki, who has dealt with these matters on the basis of new documents.

The dearth of religious instruction and the abundance of marginal expressions in the Orthodox Wallachian population are described with sympathy. An analogous situation also developed among the Catholics bereft of hierarchy and religious teaching. Most priests lived in matrimony and nobody considered these marriages concubinage. Even the Jesuits who occasionally had a chance to visit this flock viewed the situation with indulgence.

Now and then the author arrives at unexpected and daring evaluations. His sympathies prevent him from seeing some of the negative consequences of the situations he describes. The book, however, is well-documented and stimulating.

J. Krajcar S.J.

Asterios ARGYRIOU, *Les Exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi.* (= Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, ἐπιστημονικαὶ πραγματεῖαι, σειρὰ Φιλολογικὴ καὶ Θεολογική, 15), Thessalonikê 1982, pp. 763.

Cet épais volume fait découvrir un domaine jusqu'ici inconnu et inexploré, à savoir la pensée eschatologique néo-hellénique. De longues années de recherches dans les bibliothèques du Proche-Orient, d'Istanbul, du Mont Athos ou de certaines municipalités grecques étaient indispensables pour pouvoir, en dix monographies et par l'analyse de onze commentaires de l'Apocalypse, défricher un terrain inculte. A défaut d'une synthèse, cette thèse de doctorat, soutenue en juin 1977, sous la direction du Doyen Marcel Simon (Strasbourg) et publiée telle quelle sans tenir compte des études parues après décembre 1976, fournit les prolégomènes pour toute autre exploration en ce domaine.

Les dix auteurs qui commentent l'Apocalypse représentent une societé où la séparation entre la nation et la religion demeurait impensable. Interpellés par les événements angoissants de leur époque ils lisent dans l'Apocalypse l'accomplissement de la « Grande Idée »: « un jour, l'empire orthodoxe sera de nouveau à nous » (1453 selon une chanson populaire). En ce contexte il devient inévitable que l'exégèse de l'Apocalypse se concentre sur les chapîtres 12 et 13. Les dix auteurs ne résistent pas à la tentation d'identifier les « bêtes » et leurs semblables: il s'agit fatalement des deux puissances qui persécutent les Grecs à savoir l'église latine et l'islam. Vivant entre les tanières des deux Bêtes, l'église orthodoxe attend la fin de ses souffrances en ce drame eschatologique.

Ce plan d'interprétation reste inchangé tout en assumant une riche collection de variantes. Théodoret de Jannina (1817) introduit parmi les Bêtes l'empereur Napoléon. Si pour lui l'église russe symbolise le « désert » dans lequel l'orthodoxie se réfugie et d'où lui viendra, comme un nouveau Moïse, le Tsar pour libérer la Grande Eglise, Cyrille Lavriotis de Patras, son contemporain, n'attend plus rien de la Russie orthodoxe en raison de la tolérance religieuse introduite par Alexandre I et à cause de sa campagne pour la libération des Grecs qui camoufle mal une politique expansionniste.

De ce genre littéraire Maxime le Péloponnésien (mort vers 1630) sera le fondateur. S'inspirant de lui et particulièrement sensible à la consolation que l'Apocalypse annonce, Zacharie Gerganos (mort peu après 1631) fixe le schéma de l'application des symboles de l'Apocalypse aux phénomènes sociopolitiques. Ce canevas se maintiendra tout au long de la pensée eschatologique néo-hellénique, même si, en son commentaire spiritualisant, Anthime, patriarche de Jérusalem (1794) refuse de considérer l'Apocalypse comme une révélation aux hommes de leur devenir politique. Cette position exceptionnelle parmi

les dix commentateurs a entraîné l'accusation de Turcophilie, mais l'auteur prouve que le patriarche Anthime propose aux Orthodoxes désespérés après tant de siècles de servitude la quiétude spirituelle. A la même époque, Jean Lindios, métropolite de Myra, n'hésite pas à continuer l'interprétation politique, comme ses prédécesseurs Christophoros Anghelos (mort en 1638) prédisant des dates précises pour la libération du joug des Turcs en se basant sur Apoc. 9,5; Georges Koressios (mort vers 1660), composant comme 'le grand théologien de la Grande Eglise » le commentaire le plus érudit; Anastasios Gordios (mort en 1729), mettant dans son exégèse à contribution sa connaissance des chroniqueurs byzantins; et enfin Pantazes de Larissa (mort en 1795) qui, sans s'intéresser ni à la théologie ni à la pastorale, utilise la vision de Jean de Patmos comme un instrument de propagande russe en milieu orthodoxe grec.

Ce compte-rendu ne peut pas refléter tout le savoir que l'ouvrage monumental contient, tout en restant parfaitement méthodique, cohérent et intéressant. Il ne peut non plus énumérer les failles typographiques qui faussent des dates (par ex., p. 83, la paix de Carlovitz), des noms (p. 700, J. Meyendorf ou Mercier pour Mercenier), l'accentuation (p. 369, n. 3) et l'orthographe. Dans la nécessité de côtoyer tant de domaines spécialisés, le livre se prête à la critique de la part des spécialistes de ces domaines. Contrairement au conseil de l'auteur (p. 143), le linguiste examinera volontiers la langue de Maxime le Péloponnésien. Le théologien regrette la réduction de l'eschatologie byzantine à une idéologie socio-politique et le discutable maniement de certains concepts opératoires, comme par exemple la définition de l'ecclésiologie (p. 686: « la vision propre sur l'histoire »). Cependant, historiens et philologues accueilleront cette mine de renseignements et ce travail d'un pionnier qui introduisent magistralement dans l'univers de la « Grande Idée » qui, tout en restant une utopie, porte la résistance à l'oppresseur ottoman et la défense de l'Orthodoxie.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Ivan GOLUB, *Juraj Križanić, glazbeni teoretik 17. stoljeća.* Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti, Razred za muzičku umjetnost, Zagreb 1981, pp. 209, plates 22.

The author, the leading interpreter of Juraj Križanić's life and thought, has dedicated this study mainly to the least known period of his life, namely his stay in Rome from 1652 to 1658. Križanić is better known for his miscarried mission in Muscovy. During his Roman stay he appears as an effective polyhistorian in the best of the renaissance and baroque tradition, with a particular, cherished interest in the theory of music.

Father Golub in his first chapter treats the main points of Križanić's accomplishments in general, and in the second he concen-

trates on his study of music. Some of his works have survived in manuscript. Such is his *Nova inventa musica*, the copy of which the author discovered in the National Library of Rome. Another manuscript on the theory of music *De Musica* is deposited in the Central Archives of the Ancient Acts in Moscow and forms a segment of the larger *Razgovory o vladatelstvu*. Only one of his works on music, *Asserta musicalia*, has been previously published (Rome 1656).

The third chapter offers some principles on the theory of music that Križanić particularly favoured. In the dilemma between the intelligibility (*logos*) of sung texts and the delectability (*melos*) they produce, he awards the prize to the former.

The fourth chapter deals with those contemporary theoreticians and lovers of music with whom Križanić was in contact. Among them was Athanasius Kirchner, S.J., for whose work *Oedipus Aegyptiacus* Križanić while in Constantinople had described the obelisk Theodosius had erected in the hippodrome. Juan Caramuel Lobkovic, a Cistercian and polyhistorian, spoke publically and favourably of the the *Asserta musicalia* of the Croatian priest and in his encyclopedia *Musica* he numbered Križanić among the young theoreticians of music. Caramuel's work was found by Fr. Golub in the chapter Library of Vigevano (Pavia) where Caramuel had been bishop.

Križanić had also been in contact with John IV, King of Portugal (1640-1656), founder of the Braganza dynasty, whose favourite pastime was music. The King published in Rome a small booklet under Križanić's supervision.

By his exhaustive research the author has accumulated an enormous amount of detailed information. Despite his unwearied research, the image of Križanić's work on the theory of music remains sketchy. The reader wishes more. Did the future Muscovite missionary bring out ideas about music of which the ancients or his contemporaries had been ignorant? What precisely in his work is original? These questions can only be satisfactorily answered by scholars in the theory of music.

J. KRAJCAR S.J.

John MEYENDORFF, *The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y. 1981, pp. 258+XII.

L'édition originale de cet ouvrage (*L'Eglise Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Ed. du Seuil, Paris 1960) avait été saluée à l'époque comme une « excellente petite histoire de l'Orthodoxie » à placer « parmi les initiatives les mieux réussies de l'Eglise Orthodoxe » – G. Dejaifve dans la NRT 3 (1961) 308.

La réédition présente de la première traduction anglaise, parue aux éd. Pantheon Books, N.Y. 1962, outre le nouvel Avant-Propos, contient un Post-scriptum de 12 p. mettant à jour le chapitre VIII, intitulé: L'Eglise Orthodoxe aujourd'hui. S'y trouve également quelque peu complété le chapitre X, consacré aux positions écclésiologiques de l'Orthodoxie.

En parlant des rapports entre les catholiques et les orthodoxes l'A. souhaite qu'« un dialoque sérieux, dans un climat de respect mutuel et de souci du christianisme tout entier » commence vite. Le dernier problème qui se trouve brièvement développé dans le Post-scriptum est celui du Grand Concile. L'A. souligne, après avoir mentionné les difficultés auxquelles se heurte sa préparation, combien plus importante et même « plus efficace qu'une diplomatie officielle des patriarchats et des synodes, est cette unité de la foi et des sacrements ».

La bibliographie elle aussi bénéficie de la mise à jour, en s'enrichissant de quelques volumes plus récents; elle reste néanmoins très « sélectionnée », conformément au but recherché par l'A. En effet, celui-ci ne prétend pas donner dans cet ouvrage « un exposé systématique et complet des doctrines de l'Orthodoxie » (191). Mais il voudrait offrir « une introduction générale à la vie passée ou actuelle de l'Eglise Orthodoxe » (p. 13 de l'éd. origin. fr.). C'est pour cela que le lecteur ne trouvera ici que la version orthodoxe la plus répandue de l'histoire de l'Eglise. Tout ce qui pourrait alourdir le récit, autrement très suggestif, se trouve volontairement, on doit le supposer, écarté. Que les renvois soient réduits au minimum, est confirmé, entre autres, par l'absence de toute référence à la collection des actes et des documents du concile de Florence (Concilium Florentinum, vol. I-II, Roma 1940-1970) dans le rappel de son histoire.

Evidemment, l'A. espère que le lecteur retrouvera les positions doctrinales orthodoxes, du moins dans les points fondamentaux, en parcourant avec lui l'histoire de l'Orthodoxie. Il lui propose (exactement comme dans la première édition anglaise, car tous les chapitres et la conclusion sont reproduits photomécaniquement) de remonter aux racines de l'Orthodoxie. Il passe rapidement de l'époque des Apôtres et de l'Eglise primitive, à travers l'époque de l'Empire romain et des Conciles Oecuméniques, jusqu'au schisme, où il s'arrête un peu. Il est convaincu que l'union n'a pu se faire, même à Florence, parce que les raisons théologiques profondes du schisme n'ont jamais été discutées.

La présentation de l'aspect canonique, liturgique et spirituel de l'Orthodoxie est suivie par un rappel de l'époque difficile de l'après 1453. Un chapitre résume l'histoire de l'Eglise en Russie jusqu'en 1917 et un autre, assez modéré mais critique, est consacré aux relations avec l'état communiste. La situation contemporaine de l'Eglise Orthodoxe (présentée pays par pays) occupe le chapitre VIII déjà mentionné. Avant de conclure, l'A. reprend le discours sur la foi et la spiritualité orientales. Cette fois-ci l'aspect dominant de ses réflexions est moins celui qui lie l'Orthodoxie à son passé byzantin. L'A. indique la nécessité d'abandonner ce qui y est temporaire, sans

mutiler la Tradition elle-même et cela afin de mieux accomplir la mission de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui.

Le plus grand intérêt suscitent, bien sûr, les conclusions de l'A. (227-231). Après avoir félicité l'Orthodoxie pour son refus, tout à fait conscient, selon lui, de créer « une synthèse, semblable à celle de la Scolastique, entre la philosophie et la Révélation », l'A. demande à l'orthodoxie historique de faire « un effort de pensée et de conscience » pour se conformer à la vie et à la vérité, dont l'Eglise « dans sa nature surnaturelle possède toujours la plénitude ». Cela devrait aider l'Orthodoxie à assumer son rôle œcuménique qui, selon l'A., « consiste précisément à mettre en question les formules du Moyen-Age latin et de la Contre-Réforme, sans nier le contenu traditionnel qu'elles veulent exprimer, à solliciter fraternellement les catholiques à un retour aux sources et les protestants à une attitude plus ouverte envers la Tradition » (les citations suivent l'original fr. 197-200).

Bien qu'il soit encore en plusieurs endroits tributaire des versions pré-œcuméniques de l'histoire de l'Eglise, ce livre montrait à l'époque une ouverture non négligeable. Il était destiné au public le plus vaste et la présente réédition confirme sa diffusion. Vingt ans se sont écoulés depuis sa première parution en anglais. On aurait été encouragé sur la voie du dialogue par quelques réajustements de perspective ici et là et par une véritable réévaluation, sinon de tous les nouveaux événements importants pour le dialogue, du moins de ceux qui répondent déjà aux souhaits de l'A.

S. Świerkosz S.J.

Vincent Twomey, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetical writings of Saint Athanasius the Great.* (= Münsterische Beiträge zur Theologie, 49), Aschendorff, Münster 1981, pp. VI + 623.

Dieses Werk will die Entwicklung des Petrusamtes in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts darstellen. Ihr kommt — so der V. — eine ganz besondere Bedeutung für den Werdegang der Ausübung dieses Amtes überhaupt zu (S. VII). Die Hauptakteure in diesem Drama sind Eusebius von Cäsarea und Athanasius von Alexandrien, dazu die Päpste Julius und Liberius. Der V. stützt sich bei seiner Darstellung auf die Kirchengeschichte des Eusebius und auf die "historisch-apologetischen" Werke des Athanasius, ferner auf den bekannten Brief des Papstes Julius an die Eusebianer und auf Erklärungen des Papstes Liberius.

Es ergibt sich aus der Untersuchung, daß der sogenannte arianische Streit von Nicäa bis zu den Synoden von Arles (352) und Mailand (355) viel mehr eine ekklesiologische als eine christologische Auseinandersetzung war. Athanasius bekämpfte die spätere Eusebianische Reichskirchen-Ideologie und stellte ihr zur Verteidigung seiner eigenen Position eine Ekklesiologie entgegen, die den Primat des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche gebührend würdigte.

Der V. definiert seine These selbst folgendermaßen: "Es ist die These dieser Studie, daß beide: Eusebius in seiner Kirchengeschichte und Athanasius in seinen historisch-apologetischen Schriften ein mehr entwickeltes Verständnis vom Primat des Römischen Stuhles bezeugen, als gemeinhin angenommen wurde". Das gilt, was Eusebius betrifft, allerdings nur für seine Ekklesiologie vor der konstantinischen Wende, während die späteren Ereignisse ihn zu einer Umformung seiner ursprünglichen Auffassung von der Kirche, zu einer Ideologie der Reichskirche führte. Der Kampf gegen diese Ideologie, die eine vom Kaiser abhängige, synodale Struktur der Kirche vertritt, zwang den Athanasius — zu seiner Verteidigung — "in die letzte Bedeutung des traditionellen Verständnisses der Petrus-Nachfolge in Rom und der Verheißung des Herrn an Petrus tiefer einzudringen » (S. 7).

In dieser Besprechung soll untersucht werden, inwieweit der V. seine These bezüglich des frühen Eusebius und des Athanasius wirklich einsichtig macht, oder ob er sich nicht doch auch von einer gewissen apologetischen Tendenz zugunsten des Papsttums leiten läßt. Unser Haupteinwand sei gleich genannt: Der V. stellt u.E. die von ihm behandelten Fakten und Dokumente nicht genügend in das Gesamtbild des römischen Primats hinein, wie es sich aus dem Rahmen der Geschichte des Papsttums im *ganzen* 4. Jahrhundert ergibt. Das gilt auch von seiner Analyse des Julius-Briefes und überhaupt von der Darstellung der Rolle der Päpste bei der Berufung besonders von Reichssynoden. Unsere Auffassung über den Entwicklungsstand des Primats im 4. Jahrhundert haben wir in unserem Aufsatz *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert* (OCP XL (1974) 114-144) dargelegt. Der V. zitiert diesen Aufsatz (S. 7, Anm. 13), setzt sich aber nicht mit ihm auseinander.

Der Wert des Werkes besteht vor allem in der genauen Analyse der Kirchengeschichte des Eusebius in ihrer mehrfachen Revision und der *Apologia Secunda* und der *Historia Arianorum ad Monachos* des Athanasius. Das ist durchaus anzuerkennen. Die Schlußfolgerungen daraus bieten freilich Anlaß zur Kritik.

Der V. sieht selbst sehr wohl die Schwierigkeit seines Unternehmens. Das zeigt sich schon darin, daß er sich über die Anerkennung des Primats durch den frühen Eusebius und durch Athanasius manchmal recht vage ausdrückt. Er redet z.B. von einer "besonderen Funktion", die nach diesen Autoren dem Bischof von Rom innerhalb des universalen Episkopats zukommt (S. 332). Welcher Art diese Funktion war, sucht er an anderen Stellen, näher zu umschreiben; aber im Grunde bleibt sie doch einigermaßen undeutlich.

Der frühe Eusebius kennt drei "petrinische" Sitze: Rom, Alexandrien und Antiochien. Diese primatialen Sitze garantieren "in ihrer respektiven Einflußsphäre" den Einzelbischöfen ihre Communio mit dem Universalepiskopat (S. 367). Es kommt also nicht allein

auf die Communio mit Rom an. *Der eigentliche* Nachfolger des hl. Petrus, dem eine einmalige Stellung in der Universalkirche zukommt, ist aber doch der Bischof von Rom (S. 119). Aber wenn der V. einmal die Ekklesiologie des frühen Eusebius, was den Primat angeht, zusammenfaßt, indem er ihn die Kirche Roms als *"die* Schule der Apostel" und *"die* Hauptstadt der Orthodoxie von Anfang an" charakterisieren läßt (S. 388), so entspricht dies schwerlich der tatsächlichen Geschichte des Primats in den ersten drei Jahrhunderten (vgl. W. DE VRIES, *Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten*, in: *Papsttum als ökumenische Frage*, Mainz 1979, S. 114-133). Die Erwähnung des bekannten Irenäus-Textes in diesem Zusammenhang ist irreführend. Nach Irenäus war Rom nur *ein* Hort der Orthodoxie neben anderen. Auch die Auffassung des V., die ursprüngliche Ekklesiologie des Eusebius sei zu Beginn des 4. Jahrhunderts in der Kirche allgemein akzeptiert worden und auch die Ekklesiologie des Athanasius sei auf diesem Hintergrund zu begreifen, erscheint uns als sehr zweifelhaft. Athanasius hat sich nie auf den "petrinischen" Ursprung seines Bischofssitzes durch Marcus berufen. Noch Basilius lehnt einen echten Primat Roms in der Gesamtkirche ab (vgl. W. DE VRIES, *Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus*, in OPC XLVII (55-86). Der V. berücksichtigt, wie gesagt, bei seinen Aussagen nicht genügend die Gesamtsituation des Primats im 4. Jahrhundert.

Das gilt auch, was seine Darstellung der Haltung des Athanasius zum Primat betrifft. Im ganzen ist diese Darstellung zwar sachlich, aber sie ist nicht frei von einer gewissen apologetischen Tendenz. Der V. weist wohl nach, daß Athanasius positiver zum Primat steht, als man bisher annahm. Aber seine letzten Schlußfolgerungen scheinen doch übertrieben und zweifelhaft.

Eine apologetische Tendenz sehen wir z.B. darin, dass der V. nicht zugeben will, daß Athanasius dem Ruf des Liberius, nach Rom zu kommen (S. 352), nicht nachkam (S. 483). Ein solcher Ungehorsam würde natürlich seine These von der absoluten Romtreue des Athanasius ins wanken bringen und muß deshalb beschönigt werden.

Immerhin macht der V. gute Gründe für eine auf der Petrusnachfolge beruhende Sonderstellung des Bischofs von Rom geltend, wenn er auch zugeben muß, daß die Exegese des Athanasius für den klassischen Text (Mt. 16,16-18) dagegen zu sprechen scheint. Der "Fels", auf den die Kirche gebaut ist, ist Christus selbst, nicht Petrus (S. 285). Aber aus der *Apologia Secunda* des Athanasius läßt sich klar schließen, daß er dem Bischof von Rom eine einzigartige Stellung innerhalb des Gesamtepiskopates zuerkannte, läßt er es doch gelten, daß Julius Bischöfe des Ostens wie des Westens zu der Synode in Rom (340) zitierte (S. 474). Hier wäre freilich zu erwähnen, dass Papst Julius dieses Recht, das er beanspruchte, wie die weitere Geschichte des 4. Jahrhunderts lehrt, tatsächlich nicht durchsetzen konnte, ebensowenig wie sein Nachfolger Liberius. Der V. gibt auch zu, daß Athanasius zur Berufung der Synode von Sardika durch die

Kaiser aktiv mitwirkte (S. 444). Anders ging es eben nicht. Der V. weist die Tatsache auf, daß Athanasius Rom *"den* Apostolischen Thron" (also par excellence) nannte (S. 523, 528, 540, 547, 563). Papst Liberius legt — Athanasius zufolge — *heute* das Bekenntnis des Petrus ab. (540). Athanasius erkennt ihn also klar als Nachfolger Petri an. Die Frage, inwieweit damit rechtliche Vollmachten in der Gesamtkirche verbunden sind, bleibt freilich offen. Im Zusammenhang wird die bedauerliche Kapitulation des Liberius in seiner Verbannung behandelt. Der V. — hier erscheint wieder seine apologetische Tendenz — redet hier immer wieder von "the so-called lapse" des Liberius (477ff). So könnte man auch das Tun der "lapsi" während der Verfolgung bagatellisieren. Hier wie dort gilt: "coactus, tamen voluit". Die allerdings erzwungene Exkommunizierung des Athanasius durch Liberius wiegt um so schwerer, da dieser die Sache des Athanasius mit der des Konzils von Nicäa identifiziert hatte (518, 539). Sich von Athanasius lossagen, bedeutete also, den Glauben von Nicäa fallenlassen.

Schließlich will uns scheinen, daß der V. die Anerkennung des römischen Primats durch Athanasius bisweilen in einer Weise formuliert, der gegenüber doch schwere Bedenken anzumelden sind. Gleich zu Beginn seines Werkes erklärt er, Athanasius habe die Entwicklung des Primats, die man gewöhnlich mit dem Pontifikat des Damasus in Verbindung setzt, antizipiert (S. 7). Das will uns nun doch übertrieben erscheinen. Damasus beanspruchte klar das Recht, auch im Osten allgemein Autorität auszuüben, was z.B. von Basilius eindeutig abgelehnt wurde. Daß Athanasius damit einverstanden gewesen sei, ist kaum anzunehmen. Ferner behauptet der V., Papst Julius und Athanasius hätten die gleichen theologischen Prinzipien vertreten (466). Julius beanspruchte in seinem Brief an die Eusebianer, so wie ihn der V. versteht — ob er ihn richtig versteht, sei dahingestellt — das uneingeschränkte Recht, Urteile orientalischer Synoden zu revidieren. Nicht einmal das fast rein westliche Rumpfkonzil von Sardika hat ihm ein solches Recht zugebilligt. Dieses Rumpfkonzil bestätigte freilich die Entscheidung der Synode von Rom, aber nur nachdem es diese einer neuen Untersuchung unterzogen hatte. Sardika sah sich als eine der römischen Synode übergeordnete Berufungsinstanz an. Einer der Konzilsväter von Sardika war bekanntlich Athanasius, dessen ekklesiologische Prinzipien wir also in den Beschlüssen dieser Synode ausgedrückt finden können (vgl. zur Sache W. DE VRIES, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri...* S. 127, 128).

Der V. will nicht zugeben, daß Athanasius dem Kaiser das Recht, Synoden zu berufen, zubilligte (471). Damit kommen wir zum Schluß zu der Frage, deren Behandlung durch den V., wie eingangs schon angedeutet, uns am meisten der Kritik bedürftig erscheint. Die These, auf die er immer wieder zurückkommt, daß nämlich die Päpste Julius und Liberius es sind, die auch solche Synoden, zu denen die Bischöfe des ganzen Reiches geladen sind, *berufen*, während die Kaiser nur *die Erlaubnis* dazu geben, daß die Bischöfe

sich versammeln, paßt ganz und gar nicht in das Gesamtbild des 4. Jahrhunderts, ja auch nicht in das ganze erste Jahrtausend. Nicäa wurde evident durch den Kaiser Konstantin und nicht durch den Papst Sylvester berufen, der oder dessen Vertreter auf dem Konzil nur eine untergeordnete Rolle spielten. Julius, der mit der Entscheidung seiner römischen Synode von 340 zugunsten des Athanasius nicht durchdrang, konnte nicht ein Konzil des ganzen Reiches berufen. Dazu waren nur die beiden Kaiser Constans und Constantius gemeinsam imstande. Die Vertreter des Julius in Trier, der Residenzstadt des westlichen Kaisers Constans, begriffen dies besser als der Papst (441). Sie suchten deshalb diesen zu bewegen, zusammen mit seinem Bruder Constantius, dem Kaiser des Ostens, eine ökumenische Synode zu berufen (443, 444). Später will auch Liberius — so der V. — nicht zugeben, daß der Kaiser es ist, der eine Reichssynode beruft. Liberius kann mit dem Fall Athanasius immer noch nicht fertigwerden. Deshalb ersucht (request) er (352) den nunmehr einzigen Kaiser, Constantius, eine Synode in Aquileja zu bewerkstelligen (arrange) (469). Der V. gibt nicht zu, daß tatsächlich der Kaiser die Synode beruft, und zwar nicht, wie der Papst gewünscht hatte, nach Aquileja, sondern nach Arles (352). Da in Arles Athanasius verurteilt wird, braucht der Papst eine neue Synode, die 355 in Mailand zustande kommt, nach dem V. durch die Erlaubnis des Kaisers. (The Emperor permitted it to take place in Milan.) Auch hier wurde Athanasius verurteilt. Es ist also völlig klar, daß der Kaiser diese Synoden beherrschte.

Diese Tendenz des V., die Rolle des Papstes bei der Berufung der Reichssynoden zu erhöhen und die der Kaiser herabzusetzen, widerstreitet einfach der Geschichte.

Trotz allem muß anerkannt werden, dass der V. vor allem durch die genauen Analysen der einschlägigen Dokumente einen namhaften Beitrag dazu geleistet hat, die verworrene Zeit des Übergangs zu einem deutlicheren Primatsverständnis zu klären. Es bleiben freilich noch viele Fragen. Das Werk des V. kann zu weiterer Erforschung dieser wichtigen Periode anregen.

W. de Vries S.J.

Liturgica

Francis Acharya, *Prayer with the Harp of the Spirit*, vol. 2, *The Crown of the Year*, Part I: *Seasons of Annunciation, Nativity and Epiphany of Our Lord*. Kurisumala Ashram (Vagamon, 685503, Kerala, India) 1982, pp. xxix+634.

It is with pleasure that we greet the second volume of *Prayer with the Harp of the Spirit*, as was done in this Periodical for the first volume (*OCP* 47, 1981, p. 245-247). It makes available in English

the liturgical Prayer of the Syrian Church of Antioch for the seasons corresponding to the period November-February, the Sanctoral included. It is founded on the vols. 2-3 of the Syrian *Fenqitho* edited by the Dominican Fathers under the authority of the Patriarch George Schelhot (and not Behnam Benni, as it is said on p. 625, n. 1) and printed in Mosul 1886 and 1889. It takes account also of the Syro-orthodox edition, Mar Julius Press, Pambakuda, Kerala, 1962-1963.

The book begins with the seasons from the Sunday of the *Consecration of the Church* (Qudash 'Idto), followed by the Sunday of the *Renovation* or *Renewal* (and not Dedication) of the Church. Then come the Sundays celebrating the Annunciation and the revelations preceding the Nativity. The Epiphany season concludes the first part of the Book. The second part gives the service of the feasts of Saints for the same seasons, from the *Entrance of Mary into the temple* (Nov. 21) till the commemoration of *Ephrem and Isaac, the Doctors of the Syrian Churches* (Febr. 19). As the translator points out, these seasons concern the Incarnation of God the Word and the divinisation of man fallen from his divine dignity; and through celebration, time becomes a holy space for the divine Mystery.

The present book is the fruit of 22 years of prayer experience at Kurismala Ashram. As such it is not made for scholars and does not claim to give the 'official' and full translation of the West Syrian Prayer. The criteria adopted in the selection of the texts indicate a deep familiarity with this liturgy and a clear vision of what suits the Indian reality. The West-Syrian Rite underwent mutations and developments during centuries, and in its present state it contains a considerable amount of optional material. Using this liberty, the translator wants to preserve the structure of the offices and at the same time to expand some of them, e.g. the Intercessions. He composes also some new stanzas (one after the psalm) and even some offices (Ephrem, Ignatius of Antioch, Francis Xavier, the days between Christmas and Epiphany). The selection of the Scriptural Readings is made with competence; also the choice of liturgical texts is representative, although often it is the first text that is preferred. On the other hand, he omits what seemed irrelevant to India, e.g. the Fast of the Ninivites. Unlike the first volume, the present one contains no texts from the sacred Scriptures of India. But we regret that the texts of the Morning Prayer (*Safro*, and of the 3rd hour) are practically omitted while keeping the fourth (or the third) Watch considered as the Morning Prayer. In this way, the structure of the daily Prayers is damaged.

As regards the Ecclesiastical Year, the sacred and fascinating number *seven* was adopted (p. xx-xxi), so as to have seven seasons of seven Sundays around the two poles of the Year of Grace, Christmas-Epiphany and Easter-Pentecost, both as celebrating the two great theophanies (Trinity and the Holy Spirit). This decision taken by the translator is possible according to the genius of the Syrian Rite.

The translation is generally very faithful. Some more attention ought to have been paid to the titles. The word 'Sunday' is missing in the titles of the Sundays before Christmas. The reader could think that they are feasts and consequently that they could take place on a week day. For *Sedro* the expression 'Eucharistic Prayer' is adopted, with an effort at justification (p. 627, n. 2). But this term is in fact misleading, being commonly used now for the anaphora of the Mass. To avoid confusion, *Sedro* could have been added between parentheses, or other expressions like 'Thanksgiving Prayer' or 'Praise' could have been used.

Prayer with the Harp of the Spirit is presented as an Asiatic Prayer (p. xv). No doubt, West Syrian tradition is Asiatic. It originated in fact in Antioch and in Mesopotamia, though the edition of Patriarch Schelhot privileged the Antiochene tradition to the disadvantage of the Tigrit tradition. But the arguments adduced (mainly the Christian texts from China, ancient tradition in India... p. xv-xvi) are applicable only to the East-Syrian or Chaldeo-Indian liturgy, which, like the Malabar Church in India, is not only the most ancient but also the original liturgy of these countries. But it is true that the Syro-Antiochene liturgy, being used in India for the last two centuries, is to be considered as "a literary and spiritual monument of the churches of Asia" (p. xvii; cf. p. xviii).

This misunderstanding, springing from general considerations and a vague terminology (e.g. 'Syrian Curches'...), does not let the author stress enough the authenticity of the different liturgical traditions in the Syriac fields. But he brings out very well the qualities of the Syriac culture, its adaptability and expansion, its influence on the Christian, both Byzantine and Latin, hymnody. He deserves special praise for his sincere and successful effort at adopting what is authentically Asiatic, rejecting the importation of "wholesale western patterns of prayer and worship" (p. xviii). *Prayer with the Harp of the Spirit* makes an important contribution for the understanding of the Syro-Antiochene liturgical tradition and is a valuable means to recover the sources of Eastern thought and piety.

Overcoming the difficulties of translating poetical texts, all the greater where he has to deal with two different linguistic families, Fr. Acharya presents us a clear and serene text. Here is a book for prayer and meditation, and for the study of spiritual experience and theology. It is a testimony of a live Christian tradition inspired by biblical words and by natural symbols, and expressed with vivid images and solid piety. Last but not least, the present volume has made progress in printing, presentation and paper, and we hope that the 3rd and the 4th volumes will appear without delay, as promised for 1983 and 1984.

P. Yousif

Adolf Adam, *The Liturgical Year, its history and its meaning after the reform of the liturgy*. Trans. by M. J. O'Connell, Pueblo Publishing Co., New York 1981, pp. xv+308.

Although more a commentary on the reformed Roman Calendar than a scholarly, historico-critical treatise on the liturgical year in general, A.'s book contains an enormous amount of factual background, most of it correct. And A's interpretation stresses the right points. In general, therefore, this book succeeds rather well, and fills a gap in English liturgical literature between the historical treatises of McArthur and Gunstone, and Nocent's detailed four-volume classic.

On the negative side, some sections are a bit thin (on Pentecost, for example), and I would have preferred a more nuanced view of the developing meaning of the primitive Pasch (cf. my study in *Studia liturgica* 14, 1982). The studies cited in the notes are often not the latest and best, and the U. S. editor could perhaps have found some appropriate American material to replace discussion of specifically German Church documents (pp. 46ff). Finally, one "eastern" complaint: the time has come to extend "inclusive language" beyond feminist concerns. To continue to speak of Latin-rite of feasts as being "introduced to the universal Church" implies that Latins are the only Catholics with a liturgical year. And one correction for the bibliography (p. xiv): Jungmann's article "Advent" is found in *Gewordene Liturgie*, not in *Liturgisches Erbe*. That is why it is not in *Pastoral Liturgy*, English version of the latter.

R. Taft S.J.

Allan Bouley O.S.B., *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*. (= The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, 21), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1981, pp. xvii+302.

B. not only writes the history of the gradual codification of eucharistic worship into fixed prayer canons; in the process he has provided a veritable encyclopedia of the history of the eucharist during its most creative periods. That the eucharistic prayer must have been extempore at the start is not at all self-evident, as B. shows: pagan Romans, for instance, used monitors to insure rigid adherence to set prayer formulas. But Christian prayer, like its Jewish antecedents, was not verbally fixed.

That does not mean it was amorphous, nor does it imply unbridled spontaneity. Improvisation travelled accepted paths. By

the 2d century clear conventions governed both structure and content of improvised anaphoras. With Hippolytus' *Apostolic Tradition* early in the 3d century we find expressed for the first time what was to become a guiding principle in the later control and fixation of liturgical texts: orthodoxy. *Legem credendi lex statuat supplicandi* is a reversible aphorism. The *lex orandi* must not violate the *lex credendi*, nor be a vehicle for the partisan or esoteric (rightly exemplified by B. in some of the Ethiopian anaphoras).

So eucharistic prayers, first composed in the interest of doctrinal, not liturgical uniformity, were models rather than obligatory texts. From these models we see that the anaphora acquired early a structure with stereotyped parts (opening dialogue, institution narrative, anamnesis, concluding doxology) and an increasingly conventional phraseology. The fact that some bishops were illiterate made such paradigms an urgent pastoral need. The growing frequency of the eucharist in this period also contributed to this standardization. As we have learned in recent years, one person's "spontaneous prayer" has a way of becoming deadeningly repetitive. In this process of codification, liturgical prayers by cultured bishops of leading sees would play a large role. The borrowing of their model prayers contributed to the gradual unification of the liturgy into liturgical families or "rites" within each broad area of influence.

In the 4th century West, several new factors enter the picture. Liturgy becomes more "public" and hence more formal, doctrinal controversies cloud the atmosphere, the cultural level of the clergy declines, all of which fosters the need for more stable liturgical texts. Written texts multiply, pass from hand to hand, and are gathered into anthologies or *libelli*, ancestors of the later sacramentaries. By the beginning of the 5th century we have in N. Africa our first decree requiring synodal approval of liturgical prayers. Orthodoxy and propriety were the main concerns there, but in the Gallican and Iberian councils of the 5th-6th centuries a new motive for liturgical control appears: the desire for liturgical uniformity within a church province. We see this at the councils of Vannes (*ca.* 461-491), Agde (506), Gerona and Epaone (517), and Vaison II (529). Later moves for broader unity result from political interests: in 633 Toledo IV orders one liturgical *ordo* for the whole of Spain and neighboring parts of Gaul. Canon 26 of this same council refers for the first time to "official" liturgical books (*libellus officialis*). This did not spell the end of liturgical variety and composition, but during the 5th century extemporaneous liturgical prayer seems to have died out in Spain. The multiplication of propers resulting from the development of the calendar was a further stimulus to this process of codification. Gaul, with no generally recognized provincial centers of unity and less political cohesion, looked to Roman models after the 6th century, a romanization that reached completion under Pepin and Charlemagne. In Rome itself the formal character of the papal liturgy and the shift to Latin both contributed to fixed Latin liturgical texts, and by the 4th century this see already has the first fixed eucharistic canon in Christendom. Later Roman anaphoral developments are simply revisions of this ancient text.

Analogous developments are found in the East, distinguished by factors peculiar to that area: several major centers of ecclesiastical culture and jurisdiction with a common language and frequent cultural exchange, an "atmosphere charged with learning, debate and literary productivity" (p. 249), and a strong and brilliant leadership. The East is not B.'s speciality, and I found this final chapter thinner than the previous one on the West. Part of the problem derives from the organization of the chapter. "West Syrian Liturgy" is at best an anachronistic category before the establishment of the Jacobite hierarchy after 541, and it certainly cannot be stretched to include Palestine, Cappadocia, Pontus and Thrace in the 4th and 5th centuries. Regarding the improvisation of the anaphora in Asia Minor, B. has overlooked a text of Gregory Nazianzen in 374 (*Or. 18*, 29, PG 35, 1020-21) interpreted by VAN DE PAVERD (OCP 42, 1976, p. 201). And the importance of Armenian sources for the Cappadocian eucharist would have merited treatment, with a reference to WINKLER (OC 58, 1974, pp. 157-161). As for Constantinople, the whole question of Chrysostom's name in prayer-titles needs to be revised on the basis of more recent research (cf. my *Great Entrance*, OCA 200, pp. 360-4). And I believe B. (p. 233 note 73) misrepresents MACOMBER's views in OCP 39 (1973) p. 237. Macomber does not hold that the *Antiochene* anaphoral structure is of hagiopolite provenance, but that the later *Syriac* anaphoras of the West-Syrian rite of the Jacobite Church are modelled on *one* such Antiochene-type anaphora, that of Jerusalem, as the basic framework to which all its eucharistic prayers conform. In other words every rite has a basic framework of dialogue, exclamations, intercessions, etc., into which it fits all its anaphoras, borrowed or native. This is what the Copts did with Basil, what the Latins did recently with Hippolytus, and what the Jacobites did when composing their large repertoire of eucharistic prayers: they fit them into a framework based on James.

On the purely technical level one can only be dismayed that a university press publishing a series on Christian antiquity must print Greek in transliteration. And at times B.'s references are hard to track down. One example: p. 232 note 67 refers to METZGER, "The Didascalia". This is the only reference to Metzger in the index and this work is not under Metzger in the bibliography. A fuller, but still incomplete reference is given on p. 129 note 169 for those with the patience to flip back a hundred pages. The full reference is under RORDORF on p. 279, as I discovered only by perusing the bibliography from p. 265 on. Such slip-ups will occur, but for the reader they are time-consuming nonetheless. Finally, I have one addition to the bibliography: E. J. LENGELING, *Ordnung u. Freiheit in der Liturgie der frühen Kirche*, in: W. ERNST and K. FEIEREIS

(eds.), *Einheit in Vielfalt.* Festgabe für H. Aufderbeck (Leipzig 1974) 52-74.

This is a book that needed to be written, and it is a fine book in every way: well-written, clearly organized, easy to read, replete with erudition. It is also a timely one, as B. shows in the *Epilog* with excellent balanced applications to the contemporary liturgical scene.

R. TAFT S.J.

Monastica

Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Anno centesimo reformationis Dobromylensis vertente (1882-1982), Vol. XI (XVII), fasc. 1-4, Sumptibus PP. Basilianorum, Romae 1982, pp. 528, plates 11.

In no other portion of Christianity did a religious order exert greater influence than did the Basilians among the Catholics of the Greek-Slavonic rite. All bishops were named exclusively from within their ranks. The situation changed from the time of Joseph II and led to a precarious situation for the Order in the course of the 19th century. Because of the provident men both outside and within the Order, a reform was undertaken in 1880-1882, known as the reform of Dobromyl'. It is this reform and its fruits that forms the subject of the book under review.

The book is introduced by the Apostolic letter of John Paul II promulgated on the occasion of the 16th centennial of St. Basil the Great, dated January 2, 1980. This is followed by an address of the present Superior General of the Basilian Order, the Very Reverend Protoarchimandrite Isidor Patrylo, OSBM, which explains the Dobromyl' renewal and its legacy.

It would be impossible of course to give an account of the eighteen contributions contained in the three sections of this volume. The first section contains 12 essays, the fruit of collaboration by seven scholars of the Order. One article is dedicated to each Province: Galicia, Transcarpathia, Hungary, Romania, Czechoslovakia. All of these provinces have been stifled by Communist governments. In the New World there arose the provinces of Canada, USA, Brazil, and the vice-province of Argentina. Some pages are devoted to the delegature in Poland, to the General Curia and to the Pontifical Seminary in Rome.

In the second section (*Documenta*), Fr. P. Pidručnyj presents the register of documents found in the Roman archives that are related to the genesis and first steps of the Dobromyl' renewal. Another set of documents, reproduced in extenso, contains decrees of the erection of the Basilian provinces from 1931 to 1948.

In the third section (*Miscellanea*) Fr. M. Wawryk draws attention to the fact that the Dobromyl' renewal did not signify a break with the Basilian tradition, but was on the contrary a restatement of it. Fr. A. Pekar surveys the contributions of the Basilians in religion and culture from the origins in Kievan Rus'. Fr. I. Nazarko presents some outstanding Basilian priests that came out of the renewal of Dobromyl'.

Fifty years ago, one of the best historians of the Basilian Order, Fr. Josaphat Skruten', OSBM, wrote for the International Congress of Historical Sciences an essay entitled: *Un demi siècle d'histoire de l'Ordre des Basiliens* (1882-1932). Today that period of time has doubled. In recent times the course of events has become more intricate, the writing of history demands more and new skills. This present volume provides an extensive and valuable bibliography, it suggests where to look for material and what problems have to be faced. This book is an indispensable guide for the history of the Basilians and an indispensable tool for the history of Ukrainian, Romanian and Hungarian Catholicism of the Eastern rite in both the Old and New Worlds.

J. KRAJCAR S.J.

Mario SCADUTO, S.J., *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*. Ristampa anastatica dell'edizione 1947 con aggiunte e correzioni, Edizioni di « Storia e Letteratura », Roma 1982, pp. XLIII+507.

Quando un libro di studio o di consultazione come questo viene riedito, è buon segno. Vuol dire che esso è consultato frequentemente e che l'interesse per il suo contenuto non solo si mantiene vivo, ma cresce.

Effettivamente l'esistenza del monachesimo di rito bizantino (chiamato, all'occidentale, basiliano) in Sicilia, come in gran parte dell'Italia meridionale, è senza dubbio un fenomeno storico dalle incidenze culturali così importanti che ha attirato l'attenzione degli studiosi da lungo tempo. In questi ultimi decenni l'attenzione s'è intensificata, come risulta dalle numerose pubblicazioni di carattere storico, filologico, liturgico, artistico, ecc., che si sono man mano moltiplicate. Non ci sembra di esagerare se affermiamo che questo libro appartiene a quei pochi in materia che hanno stimolato e facilitato maggiormente questa fioritura di studi: l'abbiamo trovato citato o comunque utilizzato continuamente, anche da qualche autore che non ha risparmiato rilievi critici, formulati del resto in modo vago e senza documentazione. Invero non sarebbe stato facile muovere critiche serie a un volume come questo, tutto sostanziato di dati ricavati da una massa imponente di fonti latine e greche di prima mano (spesso inedite) e da una vasta letteratura secondaria. L'espo-

sizione di tali dati aveva e continua ad avere per lo meno due pregi innegabili: 1) esporre per la prima volta e in modo sistematico e serio la vicenda del monachesimo di rito bizantino nella Sicilia che dalla dominazione araba passa a quella dei Normanni, degli Svevi, degli Angioini, degli Aragonesi e della Spagna, mostrando la fioritura rigogliosa che lo caratterizza e la decadenza inarrestabile che poi lo colpisce; 2) offrire numerosi spunti e varie piste di ricerche ulteriori, alcune delle quali sono state poi effettivamente eseguite. Era logico che la prima edizione si esaurisse presto.

Come si ricava dal frontespizio, questa seconda edizione costituisce un « aggiornamento » della prima. Esso è stato ottenuto ristampando anastaticamente il volume del 1947, al quale sono state aggiunte una premessa, una introduzione (pp. XIV-XLIII), un'appendice sugli effetti nefasti del regime di commenda nel secolo XVI (pp. 353-376), una lunga serie di aggiunte al testo, alle note e alla bibliografia (pp. 377-464). Tali aggiunte sono naturalmente di varia natura: precisazioni ulteriori di particolari cronologici, onomastici, topografici, ecc.; nuove interpretazioni di fonti già note; adduzione di nuove fonti; impiego della bibliografia apparsa dal 1947 in qua. È ovvio che tutta questa opera di rinnovamento ed arricchimento sia stata coronata da un rifacimento radicale dell'accurato indice analitico, ora molto più esteso (pp. 465-507).

Oltre e al di là delle notizie storiche, questo libro impartisce una lezione generale: erra quella storiografia che si compiace di sottolineare il valore delle controversie tra « latini » e « greci » (controversie spesso marginali e momentanee), sottovalutando o dimenticando che nell'Italia meridionale e in Sicilia fiorì una civiltà plurisecolare — soprattutto ascetica e spirituale — le cui radici erano comuni a « latini » e « greci », tale comunanza profonda non fu (e non poteva essere) cancellata dagli scismi veri o presunti, di breve o lunga durata.

T. ŠPIDLÍK, S.J.

Patristica

B. BARC, *L'hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'Homme, du Monde et des Archontes* (*NH II*,4); Michel ROBERGE, *Noréa* (*NH IX*,2). (= Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section « Textes » 5), Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada, Editions Peeters, Louvain, 1980, pp. XII+173.

L'Hypostase des Archontes est un des écrits de Nag Hammadi qui a déjà été le plus édité. Il a néanmoins sa place dans la collection de Québec. Personne ne se plaindra d'avoir le texte face à la traduction française p. 49-73. Au demeurant, une dizaine de passages y

sont lus différemment de la dernière édition, celle de Layton en 1974 et 1976. Barc analyse dans l'introduction quelles sources ont servi à l'élaboration de ce Traité. Contrairement à R. Kasser qui en distinguait une dizaine, B. dégage un emploi d'un texte de la *Genèse* un peu différent du texte canonique, et surtout un écrit « théogonique » obtenu par l'extraction des parallèles entre l'*Ecrit sans Titre* et l'*Hypostase des Archontes*. Cette opération suffit à rendre compte de la structure et de la genèse de ce dernier opuscule, si on admet qu'un certain nombre de passages sont issus d'un remaniement d'un second rédacteur. Celui-ci connaît déjà le christianisme, à la différence du premier. On ne peut qu'admirer la manière dont chaque mot du début de la Genèse a été hypostasié: la ressemblance dans les eaux primordiales est nécessaire puisque l'Homme est fait aussi « à la ressemblance ». Barc relève opportunément les interprétations erronées du texte hébreu: Gen. 2,19 *wayyitser* transformé en *wayyatser* explique le passage de « façonner » à « rassembler ». Le passage de Gen. 3,7 *'énè* à *'oni* justifie la transformation de « yeux » en « malice ». Dans la quadruple périodisation séthienne que H. Schenke avait déjà dégagée il y a une dizaine d'années, et dont Barc réaffirme la pertinence, on notera la deuxième création à tête de lion.

Fidèle à une méthode qui s'interdit toute explication par l'élargissement à l'histoire des religions, Barc s'en tient à des parallèles scripturaires (p. 31, note 31, et p. 119). N'y a-t-il cependant pas lieu d'évoquer un syncrétisme avec les figurations de Kronos-Aiôn, dieu à tête de Lion et entouré du serpent, assimilé aux spéculations mithriaques? Quelque chose d'analogue se retrouve dans le personnage de Noréa, qui revient trois fois dans les ultimes périodes séthiennes. Ici, c'est la transposition de la philosophie aristotélicienne qui affleure: *noûs noêseos noesis*. Telle est l'image du tout auquel participe l'homme: une lecture gnostique de la Genèse hypostasie chaque élément, et Noréa la vierge intervient dans l'hebdomade archontique dans ses diminutions cosmiques équivalant à ce que les scholastiques ont appelé « l'irascible » et le « concupiscible ». Quoi qu'il en soit, la prière de Noréa, présentée par M. Roberge, est un texte d'une très belle venue poétique dont l'auteur a excellemment souligné l'envol pathétique. Si, comme l'auteur le propose, 27,25 doit se lire « les deux voix », il s'agit de la *Noesis noêseos* en tant que non réalisée dans l'hebdomade, mais seulement « dits » dans la parole créatrice. Cet élargissement syncrétique est cependant celui que les auteurs se sont méthodologiquement interdit de pratiquer, et on leur en sera reconnaissant. Un comparatisme trop hâtif n'aurait jamais permis à Barc de relever avec tant de précision l'alchimie des sources sous-jacentes à l'Hypostase des Archontes.

M. VAN ESBROECK S.J.

BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, suivi de EUNOME, *Apologie*. Introduction, traduction et notes, de Bernard SESBOÜÉ, S.J., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critique de Georges-Matthieu DE DURAND, O.P. et Louis DOUTRELEAU, S.J., Tome I, (= Sources Chrétiennes N° 299), Les Éditions du Cerf, Paris 1982, pp. 274.

Nach einem kurzen Vorwort, dem Verzeichnis der Abkürzungen und einer Bibliographie folgt die ausführliche Einleitung. Das Inhaltsverzeichnis steht am Schluß. In den vier Kapiteln der Einleitung werden folgende Fragen erörtert: 1. Die Kontroverse zwischen Basilius und Eunomius (die beiden Persönlichkeiten und ihr Werdegang, Anlaß der Kontroverse und ihr Verlauf). 2. Die Frage der Authentizität (sowohl der "Apologie" des Eunomius als auch der Schrift des Basilius "Gegen Eunomius", und insbesondere der Authentizität von Buch I-III (ihm zuzuerkennen) und Buch IV-V (ihm abzuerkennen)). 3. Einflüsse auf Basilius (vor allem Origenes, dann die verschiedenen Philosophien des Altertums: Stoizismus, Aristotelismus, Platonismus und Neuplatonismus). 4. Stand der Überlieferung der Bücher "Gegen Eunomius" (nach den Handschriften, in der indirekten Überlieferung, in der syrischen Übersetzung; Versuch eines Stemmas der Handschriften; gedruckte Ausgaben der Schrift des Basilius). Auf ein Verzeichnis der Sigel und der Titel der Handschriften folgt der Text von Buch I "Gegen Eunomius", griechisch und mit französischer Übersetzung, mit kritischem Apparat und Anmerkungen.

Zwei kleine technische Vorbemerkungen: 1. Es wäre nützlich gewesen, in der Bibliographie auf S. 9 *ausdrücklich* zu vermerken, in welchem Bande von Migne PG sich die Schrift des Basilius findet (nämlich Band 29) und (133ff.) welche gedruckte Ausgabe von Migne übernommen worden ist. 2. Erst auf S. 23, Anm. 3 wird ausdrücklich gesagt, was der zweite Band "Contre Eunome" (S.C. N° 300?) enthalten soll: Buch II und III und die kritische Ausgabe der "Apologie" des Eunomius. — Zur Bibliographie: Adolf Martin RITTER, *Eunomius, Theologische Realenzyklopädie*, Band X, Berlin-New York 1982, S. 525-528.

Die Bücher "Gegen Eunomius" sind das theologische Erstlingswerk des großen Kappadoziers, in dem er versucht, seine Trinitätslehre grundzulegen und gegen die Angriffe des Eunomius zu verteidigen. Auf diese Schrift beriefen sich auf dem Einigungskonzil von Ferrara-Florenz (1438-1439) im Streit um das Filioque Lateiner und Griechen. Disputiert wurde vor allem über eine Stelle, bzw. ihre Varianten zu Beginn des dritten Buches. Die Kontroverse geht (wie Randbemerkungen auf Handschriften bezeugen) durch die Jahrhunderte und reicht bis in unsere Zeit. Zur Klärung der Frage nach der Echtheit der Handschriften wurde eine neue kritische, den modernen Erfordernissen entsprechende Ausgabe unerläßlich. Sie kam zustande, auf Grund der 17 in Ost und West zerstreuten Manuskripte, die alle kollationiert werden konnten, in Zusammenarbeit der Herausgeber (u.a. durch gemeinsame Beratungen über äußere und innere Kriterien der Textüberlieferung).

Das verschlungene Verhältnis der Handschriften (125ff.; 127) ist im Stemma auf S. 132 dargestellt, wozu S. 131 bemerkt wird: "On peut proposer, au moins pour mieux visualiser les rapports entre manuscrits, sinon pour établir des généalogies indubitables, le stemma de la page suivante". Dies dürfte wohl heißen, daß die den Lateinern günstige Lesart zu Beginn des dritten Buches wohl mit größerer Wahrscheinlichkeit ein späterer Zusatz ist, u.a. weil sie in der alten syrischen Übersetzung fehlt, daß sich jedoch eine volle Sicherheit nicht erreichen läßt und deshalb die Frage offen bleibt. Nach den bisher vorliegenden Studien fehlt nämlich jeder Anhaltspunkt darüber, wie die lateinerfreundliche Version, wenn sie wirklich ein späterer Zusatz ist — und nicht eine, vielleicht schon auf Basilius zurückgehende Variante — entstanden sein sollte. So dürfte die Kontroverse weitergehen, immer natürlich nur im Rahmen von Hypothesen, zu denen mancherlei Erwägungen Anlaß geben könnten (z.B. über die Schrift des Basilius als Erstlingswerk, über die Umstände seiner Entstehung (58) — "Gegen Eunomius" wurde diktiert (97) —, über die Besonderheiten von Buch III (60-61), über von Basilius bevorzugte Worte oder Ausdrücke). Unter dieser Rücksicht könnte (am Ende des zweiten Bandes) ein Verzeichnis wichtiger von Basilius gebrauchter Worte und Redewendungen nützlich sein.

B. SCHULTZE S.J.

GREGORIO DI NISSA, *Epistole*. Introduzione, traduzione e note a cura di Renato CRISCUOLO, (= Quaderni di Koinônia, VI), Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1981, pp. 181.

L'epistolario di Gregorio di Nissa si compone di una trentina di lettere (di due delle quali egli è solo il destinatario), numero esiguo se lo si confronta con le più di trecento lettere del fratello Basilio e con le quasi duecentocinquanta di Gregorio Nazianzeno.

Queste lettere sono state edite da Giorgio PASQUALI nell'Opera Omnia del Nisseno curata dallo JAEGER (vol. VIII/2, Leiden 1959) e appaiono ora per la prima volta in traduzione italiana. L'epistolario del vescovo di Nissa si riporta quasi esclusivamente agli anni che vanno dal Concilio di Antiochia del 379, posteriore di alcuni mesi alla morte di Basilio, a quelli immediatamente successivi al Concilio Costantinopolitano del 381. Proprio da questo Concilio, Gregorio ricevette un incarico di mediazione e di riconciliazione per alcune chiese del Ponto e dell'Arabia, nonché per la chiesa di Gerusalemme. Epistolario dunque esiguo ma utilissimo per inquadrare meglio la figura del Nostro, i suoi sentimenti, le sue reazioni. Non che ne esca un Gregorio inedito, ma certamente un personaggio dai contorni più

concreti, alle prese con problemi pratici nei quali egli si sente sempre un po' a disagio. Senza dubbio lo stile di queste epistole è ampiamente influenzato dall'arte retorica; tuttavia l'indole e i moti d'animo del loro autore traspaiono spesso con sufficiente immediatezza: « Le nostre cose, o uomo di Dio, non vanno bene », scrive per esempio al Vescovo Flaviano (*Ep.* 1,1). E descrivendo la sua inopinata elezione a vescovo di Sebastea, così si esprime, non senza una punta di ironia sulla propria ingenuità, già rimproveratagli dal fratello Basilio: « I fatti che accaddero in seguito sono degni di silenzio, di gemiti indicibili, d'una afflizione continua e d'un lutto che non attende remissione dal tempo (...). Dunque, secondo la regola, mi riunisco con gli altri vescovi appositamente convocati, con l'incarico di raccogliere i voti per la elezione: ma il voto espresso ero io e, non sapendolo, mi cacciai miseramente in trappola da me stesso » (*Ep.* 19,14-15).

Gregorio non ha la stoffa del vescovo « diplomatico ». Ciò appare in modo ancora più lampante dalla *Ep.* 1, dove egli narra un suo fallito tentativo di riconciliazione con il vescovo Elladio. La descrizione del viaggio, della lunga anticamera che dovette subire, della burbera accoglienza, formano un quadro in cui Gregorio sembra compiacersi con il distacco di un finissimo *humor*. Un'accoglienza più calorosa è invece riservata al Nostro nella sua propria sede, forse di ritorno dall'esilio. Anche qui abbiamo un quadretto dipinto con rapidi ed espressivi tocchi (*Ep.* 6,7-11).

L'*Ep.* 2 è celebre fin dai tempi della Riforma, poiché in essa Gregorio esprime francamente il suo parere negativo circa l'opportunità dei pellegrinaggi in terra santa. Le fatiche e i pericoli soprattutto di ordine morale, egli osserva, non sono da poco, specialmente per donne religiose; e non è detto che quei luoghi siano abitati da persone più sante che altrove. Se gli si rimprovera di aver lui stesso visitato i luoghi santi di Gerusalemme, risponde di averlo fatto per ordine del santo Concilio, in vista di correggere alcune chiese; inoltre, avendo viaggiato con il *cursus publicus*, ha goduto di notevoli vantaggi spirituali: « Il carro faceva da chiesa e da monastero mentre, durante l'intero viaggio, tutti insieme cantavamo e digiunavamo in onore del Signore » (*Ep.* 2,13). In fondo però, conclude Gregorio, « l'unico guadagno che abbiamo tratto dal viaggio è stato di conoscere, confrontando, che le cose nostre sono molto più sante di quelle forestiere ». Perciò ecco quello che consiglia: « Voi che temete il Signore, lodatelo colà dove vi trovate. Infatti, cambiamento di luogo non comporta avvicinamento di Dio, ma, dovunque tu sia, sarà Dio a venire a te, purché l'albergo della tua anima sia trovato tale che il Signore possa abitare in te e camminare con te. Ma se tu hai pieno l'uomo interiore di pensieri malvagi, anche se tu stia sul Golgota, anche se sul monte degli Ulivi, anche se giù nel Sepolcro della resurrezione, sei tanto lontano dall'aver accolto in te stesso Cristo quanto coloro che non l'hanno riconosciuto per niente. Consiglia dunque, o caro, ai confratelli di andar pellegrini dal corpo al Signore e non dalla Cappadocia in Palestina » (*Ep.* 2,16-18). Si avverte qui il discepolo di Origene, attento alla realtà dell'« uomo interiore ».

La corrispondenza del Nisseno contiene anche due lettere a Libanio, il famoso sofista antiocheno del IV secolo (*Ep.* 13 e 14). È noto che anche il carteggio di Basilio Magno contiene degli scambi con Libanio, ma l'autenticità di questi biglietti è controversa. Non c'è però motivo di ritenere che le due lettere di Gregorio non siano autentiche. Sono lettere ricche di ammirazione sincera per Libanio e la cultura che egli rappresenta. A Gregorio piace sottolineare che tra lui e Libanio c'è quasi una parentela culturale, dato che il fratello Basilio, considerato come padre e maestro, è stato discepolo del sofista di Antiochia (*Ep.* 13,4). Con lui Gregorio condivide la preoccupazione per l'abbandono, da parte dei giovani, delle lettere greche e la corsa al latino o alla carriera militare, vie queste economicamente più redditizie. Ed esorta Libanio ad essere « disponibile per la società », così come lo è stato per il passato (*Ep.* 14,8). Il Nisseno però sa anche prendere le distanze: egli riconosce infatti nella Sacra Scrittura le « fonti » (cf. *Ep.* 11,1) di un'altra cultura, di un'altra *paideia*, che egli ormai ha fatto sua, ma che non gli impedisce di essere in ammirazione per quella ellenica. Il Nostro, assieme al fratello Basilio e al Nazianzeno, è dunque lontano dall'atteggiamento ristretto proprio di molti ambienti monastici del tempo. Ciò che urtava Libanio, e non solo lui, in quegli « uomini vestiti di nero » (cf. LIBANIO, *In difesa dei templi*, 8), era in fondo il loro rigorismo arrabbiato, il loro odio per l'umano, l'assenza di tatto spirituale. Eppure, come Basilio e l'altro Gregorio, anche il Nostro opera all'interno del movimento monastico, accetta in pieno la radicalità evangelica, ma con quella ampiezza di visione che gli viene certamente dalla sua cultura ellenica.

Ci sono infine alcune lettere di contenuto dottrinale. Le *Ep.* 5 e 24 ci dànno una sintesi della teologia trinitaria del Nisseno. Essa si fonda sulla fede battesimale (*Ep.* 5,4-5.7; *Ep.* 24,1-2.8) e si riassume in una duplice affermazione: 1. La « confessione delle ipostasi » (*hê tôn hypostaseôn homologia*) (*Ep.* 24,7), nella unicità della essenza divina (cf. *Ep.* 5,9; *Ep.* 24,5.11-13). 2. « L'ordine delle persone » (*hê taxis tôn prosôpôn*) (*Ep.* 24,7), secondo cui « la fede, cominciando dal Padre, attraverso il Figlio, termina nello Spirito Santo » (*ivi*). Infatti « conviene pensare a un potere che ha il suo principio nel Padre, procede attraverso il Figlio, ha il suo compimento nello Spirito Santo » (*Ep.* 24,15).

L'*Ep.* 3 è uno sfogo di amarezza per i nuovi errori cristologici incontrati da Gregorio proprio nella cristianità di Gerusalemme. Questi errori consistono, secondo Gregorio, nell'ammettere una mutabilità della natura divina incarnata (§§ 13-15) e un reale progresso nella natura umana di Cristo (§ 16); nel chiamare la santa Vergine *anthrôpotokos* e non *theotokos* (§ 24); nel parlare di tre resurrezioni, secondo un'interpretazione millenaristica della Scrittura (*ivi*). Generalmente si pensa che il Nisseno abbia qui di mira Apollinare di Laodicea o meglio l'apollinarismo. Tuttavia non tutte queste accuse si

addicono all'eresia sopraindicata (per es. quella circa la *Theotokos*). La questione andrebbe forse ristudiata; in ogni caso l'*Ep.* 3 è un'importante documento sul sorgere delle controversie cristologiche nel IV secolo. Il § 22 contiene pure un celebre passo circa lo stato di Cristo tra la sua morte e la sua resurrezione (l'anima va in Paradiso, il corpo scende nel cuore della terra, stando sempre la divinità unita ad ambedue). Gregorio dice espressamente altrove (*De tridui spatio*, ed. Jaeger IX/1, p. 291, 11-12), di aver appreso da altri questa soluzione a un problema che in effetti preoccupò molto le menti di allora (cf. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, in *Mit ihm und in ihm*, Freiburg-Basel-Wien 1975, pp. 76-174; A. SPIRA, *Der Descensus ad Inferos in der Osterpredigt Gregors von Nyssa "De Tridui Spatio"*, in *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, Translation and Commentary, Ed. by A. SPIRA and C. KLOCK, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass. 1981, pp. 195-261).

Quanto al lavoro di R. Criscuolo — introduzione, traduzione e note —, esso è stato condotto con grande acribia e competenza sia sul piano filologico, sia su quello dottrinale e storico. Non ultimo pregio è quello di un bell'italiano, che aiuta a gustare un testo irto di non piccole difficoltà di interpretazione e di stile.

E. CATTANEO S.J.

GREGOR VON NYSSA, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von H. R. DROBNER, (= Philosophia Patrum, 5), Leiden 1982, pp. x+252.

Questo volume offre più di quanto il titolo lascia immaginare: in esso viene commentata non solo l'omelia *De tridui spatio*, ma anche quella che è da considerarne — ormai con certezza — una sorta di ultima parte o appendice o congedo finale, *In sanctum et salutare Pascha*. Poiché le opere di Gregorio di Nissa commentate metodicamente non sono molte, il lavoro di H. R. Drobner viene ad essere un contributo interessante da parecchi punti di vista.

Il *terminus post quem* delle due omelie è fissato al 386, correggendo le precedenti datazioni (Daniélou, Lebourlier): è un'epoca, questa fine del IV secolo, in cui, pur nella varietà degli usi locali, si va strutturando definitivamente l'articolazione della festa di Pasqua in un triduo che assume carattere di attualizzazione storica, e Gregorio si pone proprio nel punto di passaggio che conduce alla formulazione liturgica finale.

Drobner è molto attento all'aspetto retorico delle omelie, che analizza con precisione, riuscendo ad evidenziare alcune caratteristiche dell'eloquenza del Nisseno, il quale non ha mai attirato l'attenzione degli studiosi per questo aspetto della sua produzione (certo, in ogni

caso, non come il Nazianzeno o Basilio o il Crisostomo). Ma soprattutto sono i contenuti teologici dell'omelia che escono ben delineati dal commento, sia nel quadro dell'evoluzione del genere letterario dell'' omelia pasquale ' da Melitone in poi, sia soprattutto in relazione alle opere più vaste del Nisseno stesso, che queste omelie presuppongono. La cristologia elaborata dai cappadoci, e in particolare da Gregorio Nisseno, è il fulcro segreto delle due omelie e ne comanda la strutturazione interna. Un altro dei risultati interessanti delle analisi di Drobner è l'individuazione, che ci sembra indiscutibile, di influssi precisi dell'area culturale siriaca (Afraate, Efrem) su Gregorio (pp. 60-61, 108-110, 113, 160): il rapporto tra quest'ultimo e la Chiesa siriaca risulta così non essere a senso unico, come finora era opinione corrente (Gregorio fu presto tradotto in siriaco).

Il commento dunque fornisce importanti dati nuovi che riguardano la storia della liturgia, la storia dell'oratoria cristiana, l'evoluzione teologica di Gregorio, i suoi legami con la letteratura cristiana anteriore e coeva. Il lavoro è caratterizzato da una grande acribia filologica e da una sicura conoscenza delle fonti e si avvale spesso di un metodo statistico che permette di raggiungere con oggettività parecchie conclusioni.

Dopo una prefazione (pp. 1-6) che definisce gli scopi dell'opera, e una introduzione (pp. 7-14) che analizza brevemente data e struttura dei due testi, segue la traduzione (pp. 17-40). Il commento è ampio e segue le partizioni interne delle due omelie (pp. 43-175). Materiale importante, che avrebbe alterato le proporzioni del commento, è analizzato in tre *excursus* finali (1. Die Osterpredigt der griechischen Kirche bis Gregor von Nyssa: pp. 179-189; 2. Die Datierung von De tridui spatio: pp. 190-198; 3. Die atl. Lesungen der Osternacht: pp. 199-204). Imponente per ampiezza e meticolosità l'apparato degli indici e della bibliografia: elenco delle sigle (pp. 208-219), bibliografia generale (pp. 220-226) e speciale (pp. 227-235) (sui temi: sacrificio d'Isacco, Giona come simbolo, teologia dell'« immagine e somiglianza », descensus ad inferos, ottavo giorno, simbolismo della croce, divinizzazione dell'uomo, letture bibliche del triduo pasquale, Melitone di Sardi), indici (biblico: pp. 236-239; autori antichi: pp. 239-248; autori moderni: pp. 248-249; termini greci: pp. 249-250; nomi e cose notevoli: pp. 250-252).

Il lavoro è esemplare per metodo e per accuratezza. Il lettore si rammarica forse di una sola cosa: non è riportato il testo greco di Gregorio, che deve essere cercato nell'edizione leidense curata da E. GEBHARDT (*Gregorii Nysseni Opera*, IX, Leiden 1967); ma il difetto — se difetto è — dipende dall'impostazione della collana, che intende accompagnare testi editi senza riportarli, e non dall'Autore.

M. PAPAROZZI

Jouko MARTIKAINEN, *Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug.* (= Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca, t. 20), Otto Harrasowitz, Wiesbaden 1981, pp. XI+242.

M. J. Martikainen interroge Ephrem sur un problème central de la théologie. Les attributs divins de Justice et de Miséricorde sont au cœur de la justification de l'homme lui-même, aux prises avec le mal de sa propre volonté inefficiente. L'auteur n'a rien manqué du contexte éphrémien dans lequel se développe cette question, et le situe entre les antécédents d'Ephrem dans le *Liber Graduum*, chez Aphraate, dans les *Odes de Salomon* et dans le rabbinisme (p. 3-38), et l'évolution de la position du problème chez Philoxène de Mabboug (p. 169-203). En effet, derrière les deux attributs divins se profile l'opposition radicale des deux Testaments comme le concevait Marcion, dans une vision plus gnostique que ne le lui attribuait A. Harnack. Bonté et inflexibilité divines sont deux exigences internes d'un amour digne de ce nom, et nul mieux qu'Ephrem a su découvrir dans chacun des attributs les qualités de l'autre.

A travers l'œuvre du grand docteur syrien, J. Martikainen excelle à respecter le charme et la portée du merveilleux croyant que fut Ephrem de Nisibe. L'unité du Créateur et du rédempteur, la complémentarité des Testaments, l'action commune de la divinité et de l'humanité mènent à une christologie éphrémienne originale, qui sert de base à celle de Philoxène, lequel trouve en face de lui Nestorius qu'Ephrem n'a pas pu connaître. Remarquable est la position de la *pūršana*, la décision, où l'unité des opposés devient effective, tant dans la providence divine que dans les racines de l'agir humain. Pour Ephrem la christologie inclut le mélange des natures; Philoxène craint cependant de donner à la nature humaine du Verbe une consistance qui l'opposerait à sa nature divine. La solution passe par la notion de miracle: l'union et l'agir du Christ sont un perpétuel miracle garantissant l'unité après l'union. Face au manichéen Habib, Philoxène partage les distinctions éphrémiennes de nom, objet et effectivité (*šma, qnuma, šrara*); l'union hypostatique dans le Christ doit inclure la *qnuma*, sous peine de ne réaliser que l'incarnation d'un Nom seulement ici-bas. Par ce biais, J. Martikainen éclaire excellemment combien orthodoxe s'avère le vocabulaire de Philoxène au vu des adversaires dont il entend éviter les écueils de doctrine. Ajoutons enfin que ce n'est pas le moindre charme de ce livre que de pouvoir suivre en note dans le texte original syriaque ou arménien tous les textes importants sur lesquels se fondent la démonstration et l'illustration.

M. VAN ESBROECK S.J.

Proximi Orientis

Al-Ab Fīlīb al-SAMRĀNĪ (ASSEMRANI), *Al-Mawārinah fī Ğazīrat Qubrus.* (= Ṣifhāt tāriḫiyyah, 1), Tab' bi-Aḏan al-ru'sā', Bayrūt 1979, pp. 184+20 tavole.

A Cipro c'è, da secoli, una comunità maronita, della cui storia trattano indirettamente molti degli scritti che si occupano dell'isola.

Ma perché qualcuno trattasse di quella comunità in maniera diretta si è dovuto attendere la fine del secolo scorso, quando uscì in Francia la breve monografia di J.-M. CIRILLI, *Les Maronites de Chypre*, Lille 1898. Si trattava però soltanto di un opuscolo, di una trentina di pagine.

Oggi invece, il Padre Assemrani ha dedicato tutto questo volume alla storia dei Maroniti di Cipro.

Dopo un capitolo di indole generale sul Cristianesimo nell'isola e sul suo manifestarsi lungo tutti i periodi della storia, dall'inizio dell'era cristiana fino ad oggi (cap. I°), ecco i capitoli sull'arrivo a Cipro dei Maroniti (II°) sulla loro presenza a Cipro all'epoca delle Crociate (III°), sulla Turcocrazia (IV°), e sulla situazione dei Maroniti a Cipro in quella stessa epoca (V°). La comunità maronita dell'isola viene quindi studiata nei suoi diversi raggruppamenti urbani e rurali, con i suoi edifici di culto e monasteri (VI°), nella serie dei suoi arcivescovi maroniti (VII°), dei suoi vicari episcopali residenti in loco (VIII°), nelle più importanti figure di ecclesiastici maroniti ciprioti (IX°). Vengono infine il capitolo sul rapporto tra Maroniti di Cipro e Libano (X°) e quello sull'attuale situazione numerica ed ecclesiale dei Maroniti, nel contesto religioso di Cipro (XI°).

L'A. documenta quanto scrive in base a numerosi riferimenti a scritti di Anaissi, G. Assemani, Cirilli, Cheykho, Dandini, Dīb, Duwayhī, Fahed, Rabbath ecc.

In più di un caso abbiamo potuto constatare la solidità dei suoi criteri storici. Per esempio, sull'arcivescovo Pietro Domizio, nominato nel 1674, Assemrani è ben più esatto di S. BERAUD, *Liste des prelats maronites de Chypre depuis* 134 *à* 1970, *Kypriakai Spoudai* 34 (1970) 13-18.

Anche per un altro cipriota, a noi altrimenti noto, abbiamo constatato come Assemrani sia bene informato. Su Antonio Nacchi (1666-1746) di Cipro, divenuto gesuita e superiore di tutti i Gesuiti del Levante, Assemrani riporta notizie biografiche concordanti sostanzialmente con quelle ricostruite da noi negli Archivi di Propaganda e della Compagnia di Gesù.

Semmai, a proposito di archivi romani, essi avrebbero forse impreziosito ancor più questo lavoro già buono. Per esempio, alcuni documenti su Cipro, raccolti a Roma da Z. N. TSIRPANLES, *Anekdota engrafa ek tōn Archeiōn tou Vatikanou* (1625-1667) Leukosia 1973, avrebbero interessato anche Padre Assemrani e gli avrebbero fatto

intravvedere quale messe di dati e notizie sulla comunità maronita di Cipro si possa trovare anche nelle carte romane.

Del resto l'A. sa di non aver esaurito il tema e recentemente vi ha apportato un aggiornamento con l'articolo, *Tārīḫ al-Mawārinah fī Qubrus*, in *al-Manarah*, XXIII (1982) 374-394.

V. POGGI S.J.

Stephen GERO, *Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth Century.* (= CSCO 426/Subs. 63), in Aedibus E. Peeters, Lovanii 1981, pp. 124.

L'A. espone nel primo capitolo una panoramica delle fonti primarie e secondarie su questo Barṣauma, da non confondere con un omonimo anticalcedonese con cui lo identificano erroneamente perfino estensori di voci di enciclopedie (cfr. p. 25, nota 1).

Quindi l'A. si sofferma, nel secondo capitolo, sul contesto storico nel quale la cristianità di Persia si trovava a vivere all'epoca.

Nel terzo capitolo l'A. ricostruisce la biografia di Barṣauma: la nascita probabilmente a Qardu presso Nisibi, nel 415, gli studi a Edessa, l'elezione vescovile, le missione diplomatiche, la resistenza opposta al catholicos Babowai, l'animazione del sinodo tenuto nel 484 a Bet Lapaṭ, l'assenza, benché invitato, al sinodo successivo del 486, il periodo di pace con il successore di Babowai, Aqāq, il matrimonio con la « figlia del patto » Mamai, quasi esemplare attuazione dei canoni di Bet Lapaṭ e infine la morte avvenuta verso il 496.

Di questa biografia l'A. riprende i tratti salienti nei capitoli successivi. La parte esercitata da Barṣauma nell'origine della Scuola di Nisibi è trattata nel quarto capitolo. Barṣauma infatti accoglie Narsai fuggitivo e lo persuade a rimanere a Nisibi, dando così origine all'istituzione accademica nisibena.

L'opposizione di Barṣauma al catholicos Babowai non è dovuta a insubordinazione o gelosia (cap. V°). È piuttosto l'espressione di una tendenza riformatrice che vuole togliere dalla Chiesa gli abusi della simonia e del dispotismo.

E i canoni del sinodo di Bet Lapaṭ sul matrimonio del clero non sarebbero, come affermano polemicamente gli anticalcedonesi, « canoni impuri » di un nemico dei monaci (cap. VI°).

Nel capitolo VII° l'A. esamina il problema della produzione letteraria. Sei lettere, un rituale di consacrazione e vari inni sono attribuiti a Barṣauma e non ci sono motivi per dubitare di tali attribuzioni.

Dopo la *Conclusion*, nella quale sono sintetizzati i risultati della ricerca, tre appendici trattano rispettivamente del martirio di Babowai, non causato dalla opposizione di Barṣauma, della questione se Barṣauma usasse del suo ascendente a corte per diffondere il Nestorianesimo e della cronologia delle sei lettere di Barsauma.

Il volume, piccolo di mole, raccoglie i frutti di un lavoro serio e coscienzioso. Se non è possibile, come l'A. ammette onestamente, dati i limiti della documentazione, ricostruire esaurientemente la figura e l'opera di Barṣauma, è tuttavia possibile chiarire alcuni aspetti fondamentali di tale figura e riconoscere a questo personaggio funzioni importanti, sia nella riforma dell'amministrazione ecclesiastica, sia nella fondazione della famosa Scuola di Nisibi.

E se un semplice *status quaestionis* sulla problematica di Barṣauma sarebbe già un apprezzabile risultato, qui noi abbiamo di più: la problematica ha delle soluzioni e il personaggio dei tratti caratteristici inconfondibili.

Constatiamo tuttavia con dispiacere l'ignoranza di scritti in arabo sull'argomento. Non vediamo per esempio citate due opere di Albert ABUNA, *Adab al-luġat al-ārāmiyyah*, Beirut 1970, 120-125 e *Tārīḫ al-kanisat al-šarqiyyah*, Mossul 1973, I, 85-99, dove molti aspetti della figura storica di Barṣauma sono stati già lucidamente chiariti. Anche il saggio di W. HAGE, *Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Persenreiches*, *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 84 (1973) 174-187 doveva apparire in quest'opera che menzione esplicitamente nel titolo la Cristianità di Persia.

V. POGGI S.J.

Russica

James W. CUNNINGHAM, *A vanquished Hope. The Movement for Church Renewal in Russia, 1905-1906.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1981, pp. 384.

L'autore insegna nella sezione teologica del St. Catherine's College in St. Paul (Minnesota) ed è ben noto, nel suo ambiente, per le iniziative ecumeniche. Il cristianesimo russo lo ha occupato da molto tempo. Il presente libro, concentrandosi meno sui problemi teologici, cerca piuttosto di tracciare l'immagine storica della Chiesa russa, del suo sviluppo, dei suoi problemi nel secolo scorso, per vedere su quali forze e su quali debolezze i cristiani potevano contare per affrontare la nuova situazione creata dalla rivoluzione comunista. Il titolo, un po' giornalistico, rispecchia la convinzione dell'autore che la Chiesa russa non è, come la presentano gli atei, una insignificante reliquia del passato legata al governo degli zar. La storia del secolo scorso dimostra il contrario: il governo zarista opprimeva la chiesa, costringendola a conservare le strutture amministrative e culturali anacronistiche. Ma, per tutto il tempo, la Chiesa cercava di liberarsene. L'autore, perciò, si occupa, con speciale attenzione, delle vicende degli anni 1905-1906, dedicati alla preparazione del grande Sinodo che doveva riorganizzare la Chiesa. Furono, purtroppo, in questo caso, soltanto speranze che non prevalsero.

Da uno studio così impostato, non ci si aspettano delle ricerche originali: è, piuttosto, una vasta raccolta di ciò che può dare una visione complessiva del problema proposto. L'elencazione della bibliografia dimostra che l'autore ricorre spesso alle fonti russe ed alle opere scritte in inglese. Sono piuttosto trascurati gli studi sugli stessi problemi apparsi in altre lingue.

Ma il libro diviene utile anche per gli specialisti, perchè offre una quantità di materiale positivo, specialmente per quanto riguarda i nomi dei prelati della Chiesa ed il loro atteggiamento, le statistiche delle diocesi, delle opere ecclesiastiche, etc. La consultazione è resa facile dagli ottimi indici.

T. Špidlík S.J.

V. Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*. Édités et présentés par F. Rouleau, Lausanne 1981, pp. XXII+368.

« Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ain-Soph, Jah, Soph-jah. (...) Santissima, divina Sophia, sostanziale immagine della bellezza e dolcezza di Dio sopraessenziale, lucente corpo dell'eternità, anima dei mondi e unica regina di tutte le anime, nella profondità inesprimibile e beata del tuo primo figlio e amato Gesù Cristo, ti prego: scendi nel carcere dell'anima, colma la nostra tenebra col tuo splendore, col fuoco del tuo amore liquefa le catene del nostro spirito, donaci luce e libertà, mostrati a noi in immagine visibile e sostanziale, incàrnati tu stessa in noi e nel mondo, ristabilendo la pienezza dei tempi; la profondità si copra al colmo e Dio sia tutto in tutti » (*Sobranie sočinenij*, XII, Bruxelles 1970, pp. 148-149). Sono le parole di una *Preghiera per la rivelazione del grande mistero* composta da Solov'ëv al tempo del suo primo viaggio all'estero nel 1875-1876 (S. M. Solov'ëv, *Žizn' i tvorčeskaja evoljucija Vladimira Solov'ëva*, Bruxelles 1977, p. 118); è un testo significativo della tensione spirituale in cui visse in quei mesi il giovane pensatore (era nato nel gennaio 1853), che andava inseguendo — dalle sale del British Museum al deserto egiziano — l'Amata ineffabile, gli incontri-rivelazioni della quale egli avrebbe cantato ardentemente nel poemetto *Tri svidanija* (*Sobranie sočinenij*, XII, cit., pp. 80-86). Ma non è solo un momento di intensa e lucidissima ebbrezza che si concentra in un'esperienza che è difficile non chiamare mistica; è anche il tempo in cui, dopo i primi saggi — *Mifologičeskij process v drevnem jazyčestve* (1873) e, più importante, *Krizis zapadnoj filosofii* (1874) — Solov'ëv getta le basi complete della sua ulteriore riflessione filosofica, tracciando le linee fondamentali di un progetto di sintesi universale che lo assorbirà per tutta la sua non lunga vita.

Questo progetto è rimasto inedito fino ad oggi, nonostante la sua eccezionale importanza: e bisogna essere profondamente grati a F. Rouleau per averlo offerto per la prima volta all'interesse di tutti,

già più che destato dalla sintetica esposizione fattane da S. M. Solov'ëv, *Žizn' i tvorčeskaja evoljucija...*, cit., pp. 130-146. Non a caso l'opera fu redatta in francese: segno che Solov'ëv intendeva comunicare il suo pensiero, nella sua prima formulazione globale, alla più vasta cerchia possibile di lettori in Europa.

La Sophia, composta tra il Cairo e Sorrento dal gennaio al marzo 1876, è pubblicata dal Rouleau dal manoscritto autografo di Solov'ëv (Mosca, Archivi centrali di letterature e arte, 446/1/19: 82 fogli). Essa si divide in due sezioni: la prima (*Sophie*, pp. 3-24 dell'ed. Rouleau) si articola in tre dialoghi tra il filosofo e la *Sophie*; la seconda (*La Sophia*, pp. 25-80 Rouleau) è divisa in due parti, talvolta espositivo-dimostrative, talvolta in forma dialogica.

La densità del pensiero, espresso non di rado in formule ardue, quasi ai limiti del criptico, richiederebbe ben altro spazio di quello di una presentazione come questa per essere analizzata. Colpisce prima di tutto la capacità straordinaria di penetrazione dei più diversi tipi di pensiero della tradizione filosofica e teologica: a ventitrè anni Solov'ëv si muove con tutta naturalezza dal platonismo e neoplatonismo all'idealismo tedesco, dal materialismo al criticismo kantiano, dalla tradizione dei Padri della Chiesa non nominati ma presentissimi (Origene, ' Dionigi ', Massimo) alla qabbalah ebraica, dal positivismo e dall'evoluzionismo alla teosofia di Jakob Boehme. Ma — ed è la seconda osservazione che s'impone anche al lettore più frettoloso — non c'è traccia di eclettismo in tanta ricchezza di dominate conoscenze. Nel calor bianco dell'esperienza ' mistica ' della Sophia tutto viene fuso organicamente: di ciascun pensiero si conserva la verità sostanziale, rinnovata dal suo inserimento in un sistema che è il segno di uno sforzo gigantesco di ripensamento di *tutti* i problemi filosofici e teologici in unità nuova. La libertà di movimento del pensiero è totale, e spesso espressa in modo ardito, in uno stile che non ha nulla da invidiare in paradossalità e potenza alle più originali ' sentenze ' nietzscheane: anche il ' vecchio ' cristianesimo deve essere ripensato a fondo perché se ne colga la verità *vera*, secondo il filosofo. Certo, le formulazioni del pensiero di Solov'ëv sfiorano spesso punte estreme, nelle quali l'ortodossia tradizionale può faticare a riconoscersi: è il rischio corso, non di rado con sostanziale successo, da vari grandi ' gnostici ' cristiani, da Origene a Meister Eckehart.

Nel pubblicare il ms. autografo Rouleau ha indicato i fogli (*recto* e *verso*) dell'originale. Lo stile francese di Solov'ëv è sicuro e padroneggiato. Solo raramente l'editore è intervenuto per correggere qualche forma meno perfetta o magari anche scorretta: intervento che, se è comprensibile per rendere più scorrevole la lettura del testo, è meno accettabile in sede critica. Sarebbe stato preferibile lasciare nel testo le forme usate da Solov'ëv e, se mai, proporre in nota la dizione più corretta: si sarebbe avuta così un'edizione più fedele dell'originale, che può essere interessante anche nei piccoli errori di chi scrive, avendola assimilata profondamente, in una lingua che rimane pur sempre straniera.

La Sophia è la vera novità di questo libro: e sarebbe stata più che sufficiente a giustificarne la pubblicazione. Ma, per maggiore gioia del lettore, il volume contiene tutte le opere redatte originariamente in francese da Solov'ëv: F. Rouleau ha così realizzato un'idea che, come lui stesso ricorda (p. XII, nota 10), era già stata del p. M. d'Herbigny. Si ha così *L'idée russe* (1888) (pp. 81-102), *Saint Vladimir et l'état chrétien* (1888) (pp. 103-116) con la *Correspondance de Cracovie* (pp. 117-121), *La Russie et l'Eglise universelle* (1889) (pp. 123-297) — tutti testi già editi in francese in buona parte fin dall'epoca in cui l'autore era ancor vivo (e/o tradotti in russo in vari voll. di *Sobranie sočinenij*) —, la conferenza tenuta da Solov'ëv nel 1892 e pubblicata nel 1897 da Jules Huret *Sur la question sociale* (pp. 299-304), e infine varia corrispondenza francese (pp. 305-344). Si tratta di lettere a mgr. Strossmayer, al p. Tondini, alla principessa di Sayn-Wittgenstein, a Eugène Tavernier, a M.me Lapšin e a Julie Abaza: tranne pochissimi numeri, le lettere erano già state pubblicate, magari con qualche minima variante od omissione, nella raccolta curata da E. L. RADLOV, *Pis'ma Vladimira Sergeeviča Solov'ëva*, I-IV, S. Peterburg 1908-1923. In appendice una breve poesia (*La Russie*, p. 346) e il resoconto, scritto da E. TAVERNIER, di una conferenza tenuta da Solov'ëv nel 1893 su *Les vraies bases de l'union franco-russe* (pp. 346-348). Il volume è corredato di un indice dei nomi propri (pp. 349-352) e di un *Index des matières* (pp. 353-360). L'introduzione, breve ma densa, inquadra le varie opere e ne tenta un sintetico bilancio (pp. VII-XXII). L'editore segue l'ortografia francese per rendere il suono delle parole e dei nomi russi, ed è inveterata abitudine presso gli scrittori francofoni: ma non lodevole, visto che esiste un sistema scientifico di trascrizione dell'alfabeto cirillico in quello latino che è sostanzialmente applicato in tutte le pubblicazioni non divulgative.

M. PAPAROZZI

Syro-indica

Christian Orient. A New Review, from: St. Thomas Apostolic Seminary, Kottayam 686010, Kerala, India. Vols. I-III, 1980-1982.

Orientalists are not likely to burst into sudden applause at the news of the birth of a new periodical dealing with the Orient, if they have kept track of the high incidence of infant mortality or the necrology of such reviews. Rather than announce the birth, we shall tell of the exploits of a baby review. *Christian Orient* has just finished its third year. Its self description: "an attempt to understand and interpret theological thinking in Eastern perspectives".

Christian Orient (*CO*) is a quarterly, appearing in March, June, September and December. Each number has about 50 pages, 23 × 18

cms. It was launched as "an organ of the ancient Oriental Churches of the Thomas Christians of India". More precisely, it is the organ of "The Oriental Study Forum", "a voluntary association of a few bishops and priests of the Syro-Malabar and Syro-Malankara Churches", created in 1978 under the leadership of Mar Joseph Powathil, Bishop of Kanjirappally, and Father Joseph Koikakudy, presently Rector of St. Thomas Seminary, Kottayam. A good number of contributors of articles to *CO* are professors of the same seminary, which, after eight years of affiliation to the Pontifical Oriental Institute, Rome, has recently been raised to a Faculty of Theology to be known as "Pontifical Oriental Institute of Religious Studies". The Faculty also runs another review, *Biblebhashyam*, now in its ninth year of publication; it too is a quarterly "with special emphasis on the hermeneutic understanding of the Bible in the Indian context".

Contextualization is the hallmark of *CO*, which in its three years of existence has already come to grips with the vital problems confronting the Catholic Thomas Christian communities of India. The concern for relevance is discernible in the titles of the four numbers of *CO* appearing each year: ecclesiology, spirituality, liturgy, ecumenism. These headings may at first seem to exclude dogma, moral theology, church history, canon law, etc. However, articles on the christological dogma and the Mariology of the Church of the East have been included in the numbers on ecumenism, thus showing the angle from which dogmatic questions are approached. So too, studies on church history and canon law have been fitted under ecclesiology, true to the perspective of historical theology.

Though ecclesiologists since the Second Vatican Council have largely redressed the balance, previously weighted in favour of the universal church, and have developed an ecclesiology of the diocese/eparchy as the particular church, this new ecclesiology still remains partial to the Western model and as such is not fully catholic. From an Oriental point of view, it still lacks a theology of an intermediate ecclesial communion between the diocese/eparchy on the one hand and the universal communion on the other. This underdevelopment is an aching problem in India, and *CO* has courageously faced the issue. It has tried, as a first step, to eliminate the illusion of the Latin church as the universal church or a super church. *CO* vindicates the right of the Oriental Churches not to be discriminated against in the pastoral care of its faithful in the diaspora as well as in evangelization work outside Kerala.

Contributions from non-Keralese writers also have enriched *CO*. To mention but a few, D. Webb on Syro-Malabar liturgical manuscripts, Yuhanon Tomajian on the Syro-Antiochene liturgy, E. R. Hambye on the epiclesis, J. Madey on a synodal structure for the Syro-Malankara church. To be singled out is Pope John Paul II's important address to the Malabar and Malankara bishops on their *ad limina* visit on 29 August 1980. In this allocution, the Holy

Father calls for "concerted effort" in the difficult task of "returning to the genuine sources of one's own rite" (I, p. 139). *CO* does qualify as such a concerted effort. Position papers presented by Oriental bishops in the CBCI (Catholic Bishops' Conference of India) add to the weight of the review (III, pp. 5ff.). A letter, which was sent to Father Placid (Podipara) in 1938 by the then Apostolic Delegate in India Leo P. Kierkels, also makes interesting reading (II, 120-129). It is a lucidly argued thesis that no formal heresy of Nestorianism could be attributed to the Thomas Christians for their Chaldean connection.

Not all articles are by savants. Some are portions of doctoral dissertations presented abroad, chiefly in Rome. As such they are chunks taken out of larger wholes, sometimes bearing the marks of the clipping operation: incomplete footnotes and references, enigmatic abbreviations, all of which presuppose the previous portions. Some writers are brash and impatient, prone to hasty generalisations, inclined to bend evidence to suit their thesis, generous with 'good counsel' proferred to church authorities. Controversy is not always placid and measured. A scholar does not need to resort to invectives; it is usually the half-scholar who seeks to make up for sure learning with vitriolic language. The review stands to gain through scholarly serenity.

The value of *CO* is enhanced by the feature News and Documentation. The illustrations of the "Tarisappalli copper plates" (I, 55-59), ancient royal grants to the Thomas Christians, are a case in point, though it is material previously published elsewhere. So also photos of an ancient baptismal font, of a rock-cut lamp post, etc. are other examples. A beautiful new chapel of the minor seminary of Kanjirappally illustrates how Indian culture is being harnessed to create authentic Christian architecture today (II, p. 46). It is questionable if the "principle" cited therewith is tenable: "Indian in culture, christian in religion, and oriental in worship" — as if religion and worship (liturgy) could properly be bracketed from culture. The formula does not ring true, when in practice Indian architecture (culture) is pressed into the service of worship — which argues for the inculturation of liturgy.

Last but not least, proof reading is often defective, leaving several misprints, in striking contrast to the high standard of Malayalam publications in Kerala. Foreign languages, especially German and French and their English translations, need to be handled with greater care. All will be the losers, if owing to minor remediable defects of editing, *CO* were to be graded lower than its contents merit. This review has a message that deserves to be heard.

Christian Orient may be recommended to those who want to know the new ferment in an ancient Oriental Christianity and the remarkable progress of an Oriental Catholic Church, the largest in the free world; to readers looking for current news and documentation; to ecumenists outside the Catholic communion who wish to feel the pulse of a sister church of the Syriac tradition; and indeed to all who pay tribute to pluralism in the Church and respect the others as others, however different they may be.

G. NEDUNGATT S.J.

Theologica

CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue oecuménique.* (= *Document Foi et Constitution,* 103), Le Centurion/Les Presses di Taizé, 1981, pp. 205.

Der vorliegende Band, unter Leitung von Lukas Vischer zusammengestellt, ist das Ergebnis von zwei ökumenischen Gesprächen zwischen östlichen orthodoxen und verschiedenen westlichen Theologen (Oktober 1978 und Mai 1979). Orthodoxe, katholische, altkatholische und protestantische Theologen, wie auch ein Anglikaner, legen ihren Standpunkt dar über das Filioque, das später im Westen zum Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis hinzugefügt worden ist.

Die Darlegung umfaßt drei Teile: die geschichtlichen Aspekte des Filioque, seine Entwicklung innerhalb der verschiedenen christlichen Überlieferungen und neue Perspektiven. Die Frage lautet: Kann das Filioque als Zusatz und in seinem Inhalt gerechtfertigt werden? War doch das Symbol des Konzils von Konstantinopel (381) Ausdruck des gemeinsamen apostolischen Glaubens in Ost und West, wurde dann aber wegen des Filioque eine der hauptsächlichen Ursachen der Trennung.

Die hier zu Worte kommenden Theologen suchen nach einer ökumenischen, d.h. einer möglichst beide Seiten befriedigenden Lösung. So haben die altkatholische und die anglikanische Kirche den Entschluß gefaßt, das Filioque nicht mehr in der Liturgie zu rezitieren, ohne es deshalb einfach fallen zu lassen. Führt jedoch eine solche Lösung weiter oder ist sie nicht vielmehr ein Kompromiß, dessen Rechtfertigung wieder mit der Frage verbunden ist, ob das Filioque wahr ist oder falsch? Andere Theologen suchen nach einer ökumenischen Formulierung (einem "ökumenischen Theologumenon"), das beiden Seiten annehmbar wäre. Dies Suchen führt aber konkret zu gekünstelten und dann auch einander widersprechenden Aussagen. Die beiden Thesen: Der Ausgang des Hl. Geistes "vom Vater allein" und "vom Vater und Sohn" widersprechen einander und können nur dadurch versöhnt werden, daß man im Sinne des Filioque den Sohn wahrhaft als Ursache des Geistes betrachtet, wenn auch nicht als erste Ursache, sondern als "Mitursache aus der ersten Ursache" (vgl. Joh. 5,17ff.; 16,13ff.).

Aus der Untersuchung ergeben sich wichtige Erkenntnisse: Grundlegend für eine Lösung der Frage des Filioque ist eine Entspre-

chung von innertrinitarischen und ökonomischen Beziehungen der göttlichen Personen. Vor allem muß untersucht werden, wie es theologiegeschichtlich zum Filioque gekommen ist, bzw. zur Behauptung, daß der Geist vom Vater allein ausgehe. Ein einfaches Zurückgehen in die Zeit vor dem ausdrücklichen Auseinandergehen der Meinungen, unter Beibehaltung nur dessen, worin beide übereinstimmen, führt zu einem dogmatischen Minimalismus und im Grunde zur Leugnung, daß es in der lebendigen Kirche eine Dogmenentfaltung und Klärung der geoffenbarten Wahrheit gibt, also nicht zur Bereicherung und Fülle, sondern zur Verarmung. Jedoch würde es oftmals helfen, die verschiedenen Aspekte der Kontroversfrage genauer zu unterscheiden: den theologischen, historischen, linguistischen und nicht zuletzt den psychologischen. (Man denke z.B. an die Feststellung, das Filioque sei für die Orthodoxen "ein Ärgernis" [S. 8]). Zugleich aber müßte der wechselseitige Zusammenhang dieser Aspekte beachtet werden. Ein Hindernis, zur Einheit zu kommen, liegt auch darin, daß von orthodoxer Seite die Tatsache eines ausdrücklichen Filioque in der griechischen Patristik vor 400 entweder nicht beachtet oder wegdisputiert wird und daß vorhandene Unterschiede vergrößert oder zu wesentlichen gemacht werden. Gelegentlich macht sich auch die Schwierigkeit bemerkbar, die Trinitätslehre der alten Patristik in moderner Terminologie auszudrücken. So kann man auf S. 18 lesen: "En vertu du caractère propre de son hypostase, le Père tire son être de lui-même, et engendre le fils et le Saint Esprit". Was da vom Vater gesagt wird, erinnert an den Begriff der idealistischen Philosophie einer "Selbstsetzung". Und man fragt sich, ob der Ausdruck "engendrer" (erzeugen) geeignet ist, das Verhältnis vom Vater zum Hl. Geist zu bezeichnen.

Aufs Ganze gesehen vermittelt das Sammelwerk einen guten Überblick, eine reichhaltige Zusammenschau des komplexen Problems, wobei jedoch zu beachten ist, daß der Standpunkt jedes einzelnen Theologen nicht immer mit dem offiziellen seiner Konfession zusammenfällt.

B. Schultze S.J.

S. Gieben, *Christian Sacrament and Devotion.* (= Iconography of Religions XXIV, 5), Institute of Religious Iconography, State University Groningen, Leiden, E. J. Brill, 1980, pp. XI+30, with 2 Figures and 48 plates.

More and more scholars have recognized the importance of iconographic sources as well as literary sources for the study of the history of theology and spirituality. Hence this praiseworthy initiative of the University of Groningen to make iconographic evidence readily accessible will be especially appreciated by scholars in the field of religion. This particular fascicle in the series *Iconography of Religions* concentrates on Christianity and on its sacraments, sacramentals and devotions. In his well-written introduction the author outlines how in the course of time the sacraments (both as a sevenfold system and considered individually) as well as sacramentals and devotions were conceived theologically and were represented in pictorial fashion. Each time he refers to a black-and-white plate found in the second part of the fascicle.

The attempt to place the representations within their sociocultural framework is beyond the scope of this brief overview. After the introduction the author gives a short description of the contents and origin of the plates. Naturally he had to make a choice among the material available. One of the major consequences of the book's limitations is the restriction to material from the West only. In the section on devotions, treatment of representations of the Cross is restricted by the writer's objectives. But perhaps a special fascicle on this important theme could be prepared later. Still, as far as I can judge, the pictures chosen for each topic are well selected. What is offered is a good starting point for further research.

In connection with the "group of French tympana of the 12th century" which depict "the washing of the apostles' feet" (p. 11), the author might have added to his concise bibliography the following: P. Grelot, *L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds* in *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac* I (Paris 1963), and H. Klos, *Sakramente im Johannesevangelium* (Stuttgart 1970) 85-93. Among the devotions connected with the souls of the faithful departed (cf. p. 23) I missed mention of the practice of the so-called *"toties quoties* indulgence" on All Souls Day. Although it must have been difficult for a Protestant to understand some typically Catholic devotions, the author has handled this material with great respect.

F. van de Paverd O.S.A.

P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis (ed.), *Does Chalcedon divide or unite? Towards convergence in Orthodox Christology.* World Council of Churches, Geneva 1981, pp. XII+156.

Fifteen hundred years after Chalcedon (451) the Orthodox Churches still find themselves divided over the same faith, with the "Eastern Orthodox" accepting the Council, the "Oriental Orthodox" rejecting it (p. x). The present volume documents four unofficial conversations on Orthodox Christology held between these two groups. In Aarhus, Denmark, 1964, Oriental and Eastern Orthodox found themselves agreeing with the view that to approve of Chalcedon is not tantamount to endorsing Nestorius, any more than condemning it means approval of Eutyches (p. 3). The Bristol discussions of 1967 claim the four famous Chalcedonian adverbs for the common

Orthodox tradition (p. 5). The still pending issues such as disagreement in jurisdictional matters are clearly delineated by the time of Geneva 1970, but full accord with regard to the substance of Orthodox Christology is seen prevailing (p. 8). The Church may lift anathemas without impairing its infallibility, the Addis Ababa participants went on to assert in 1971 (p. 15).

The series of essays, which provide as it were a running commentary on the agreed statements, is opened by a paper from the pen of an Eastern Orthodox, J. N. Karmiris. As a formula for eventual reunion he proposes the Cyrillian expression *mia physis tou Theou Logou sesarkomene*, as avoiding the pitfalls of both Nestorianism and Apollinarianism (p. 33). J. S. Romanides, also Eastern Orthodox, proposes breaking the deadlock by taking the Fifth Ecumenical Council (553) as the rightful interpreter of Chalcedon (p. 70). The unorthodox origin of the *mia physis* formula need not disqualify it, argues the Oriental Orthodox V. C. Samuel. He finds a parallel in the equally dubious provenance of the watchword of orthodoxy, *homoousion* (p. 77). To exemplify how the liturgy can foster the ecumenical spirit, M. K. Krikorian, also Oriental Orthodox, cites the dropping at the beginning of the eighteenth century of three hymn verses condemnatory of Chalcedon and Leo's Tome. Likewise, the Armenian Church in conjunction with her sister Churches could drop the anathemas from the ritual of ordination (p. 104). On the basis of a textual analysis of the prayers of incense and of the three anaphoras (St Basil, St Gregory and St Mark) Hakim Amin seeks to establish the soundness of the Oriental Orthodox Coptic Church's belief in the perfect Godhead and perfect Manhood of Christ (p. 107). G. Florovsky, Eastern Orthodox, draws then the distinction between the kerygma with its saving message and the philosophical terminology in which it is couched (p. 121). Drawing upon G. Konidaris' insight at the Bristol Conversations, Metropolitan Paulos Mar Gregorios, Oriental Orthodox, points to the obvious ecumenical significance of Nicea (325) and Constantinople (381), universally accepted as councils which formulated the faith. The five Ecumenical Councils which followed, including Ephesus and Chalcedon, pursue the task of elucidating the faith, not reformulating it (p. 127). Another dimension of ecclesial universality finds expression in Eucharistic communion, which is not only *communio in sacris*, but also *communio sanctorum*. So J. D. Zizioulas, Eastern Orthodox, argues that the restoring of names in the diptychs has on more than on one occasion accounted for the healing of a schism (p. 141). It was further explained in the ensuing discussions that the Armenian Church, for one, rejects Chalcedon for specific historical reasons, not on account of its teaching (p. 105). Florovsky's suggestion to emphasize the spiritual rather than the terminological side of Chalcedon was received favourably (p. 124). Indeed, the abandonment of Biblical apophaticism was held responsible for Roman Catholic and some Protestant propensity toward Nestorianism, as well as for the incorrect approach to the doctrines of grace (p. 125).

This slender volume contains many a provocative thought. Masses for special groups, such as for "children" or "students", is seen as an anomaly from the viewpoint of the Early Church, given the fact that the Eucharist is the universal act par excellence, in which the unity of the local community is expressed (p. 150). Some inaccuracies have likewise crept in. To allege that Leo of Rome (p. 49) was completely excluded from the discussion in the East between 433 and 451 is to fly in the face of the fact that both Flavian and Eutyches appealed to Rome. Here and there, some steps towards a theology of union are undertaken, as when Florovsky warns against over-emphasizing Eastern ecumenism, since regional ecumenism would be a contradiction in terms (p. 48). Thus, through seeking unity a number of theologically vital issues were raised.

E. FARRUGIA S.J.

Veselin KESICH, *The first Day of the New Creation. The Resurrection and the Christian Faith.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 10707, 1982, pp. 206+7 plates.

El Autor nos advierte en el prefacio que su estudio « està basado sobre la convicción y el testimonio del Nuevo Testamento de que la aparición de la fe cristiana tiene sus raíces en la muerte y resurrección de Cristo ». Eso queda corroborado por el contenido de su obra, donde, por medio de un análisis sereno y sin prejuicios del tema de la resurrección principalmente en los textos bíblicos, él presenta todo el complejo de la exégesis y de la teología bíblica al respecto. Comenzando con la resurreción en el « scholarship » moderno, sobre todo en su corriente desmitologizante, pasa a analizarla en el Antiguo Testamento, en el judaismo del tiempo de Jesucristo y luego en los misterios paganos. Se detiene sobre la cruz y la sepultura de Cristo, para valorizar el hecho del sepulcro vacío el tercer día y las apariciones del Resucitado a las mujeres, a los discípulos y a los « muchos », dedicando un capítulo especial a la aparición a S. Pablo en la via de Damasco. Sendos capítulos (7 y 8) están dedicados al aspecto corporal de la resurrección y a la glorificación como parte integrante de ésta. La resurrección es el inicio de una nueva existencia no sólo de Jesucristo, sino también de la humanidad y del cosmos entero. El apéndice contiene una versión inglesa de la homilía pascual de S. Juan Crisóstomo.

La obra destaca por la solidez y sensatez de la interpretación del testimonio neotestamentario. Rechaza los excesos de la desmitologización, representados sobre todo por R. Bultmann y W. Marxsen (cfr. pp. 17-25), contribuyendo así, sin caer en desagradables polémicas, a disipar las dudas en las que podría ser inducido el fiel occidental, ortodoxo o católico, por esas exégesis preconcebidas.

R. ŽUŽEK S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Elizabeth BEHR-SIGEL, *Prière et sainteté dans l'Église Russe.* Nouvelle édition revue et augmentée. (= Spiritualité Orientale, 33), Abbaye de Bellefontaine, F-49122 Bégrolles-en-Manges 1982, pp. 243.

Les souhaits de ceux qui — il y a 32 ans — saluaient l'apparition de cet ouvrage (cfr. OCP 17 (1951) 487-488) ont été réalisés. La preuve — une nouvelle édition de ce précieux opuscule qui sert bien l'Eglise Russe parce qu'il sert bien l'Eglise Universelle. Préfacé par le P. Boris Bobrinskoÿ, le livre s'enrichit d'un nouveau chapitre qui évoque brièvement la vie de Juliana Lazarevskaja, vénérée comme sainte. Le chapitre consacré à Tichon de Zadonsk, nouveau lui aussi dans le livre, a déjà été publié dans *Contacts* t. XXVI, 85 (1974) 35-65. Un autre nouveau chapitre, publié déjà dans *La Table Ronde* en nov. 1968 et dans les *Cahiers Saint Dominique* en déc. 1977, sur « Le Christ kénotique dans la vie russe », étudie le thème kénotique dans la vie, la culture et la littérature russes. 6 pages de bibliographie judicieusement choisie complètent la réimpression augmentée de cette « œuvre de jeunesse » réussie, comme l'appelle modestement l'A. dans l'Avertissement pour la 2e édition.

S. ŚWIERKOSZ S.J.

Ahmad von DENFFER, *A Select and Annotated Bibliography of Christian Literature for Muslim in Current Usage for Mission Among Muslims.* Leicester, The Islamic Foundation, 1979, reprint 1981, 16 p. in-4°.

L'Auteur, chrétien converti à l'Islam, présente 40 ouvrages récents (1959 sv) d'apologétique chrétienne face à l'Islam, rédigés en anglais. Brève présentation de chaque ouvrage (2-6 lignes) étonnamment objective, absente de tout esprit polémique ou même de jugement ou mise en garde. Bonne introduction historique et index thématique.

Fascicule très utile aux bibliothécaires et à qui s'intéresse au dialogue islamo-chrétien. On souhaiterait une édition plus large, embrassant toute l'époque moderne, ainsi qu'un parallèle sur la littérature musulmane face au christianisme.

Kh. SAMIR S.J.

Maria DONADEO (a cura di), *Grandi monaci del primo millennio.* Presentazioni biografiche seguite da testi, Edizioni Paoline, Roma 1982, pp. 316.

Suor Maria, del Monastero russo Uspenskij a Roma, è conosciuta per le sue traduzioni di testi della liturgia bizantina e per un libro sulle icone. Ora affronta un argomento monastico. Siamo in un'epoca in cui va di moda l'edizione di antichi testi monastici. Essi appaiono anche in italiano e non di rado le traduzioni dei testi critici sono ben curate. Suor Maria tende ad uno scopo più ampio, più divulgativo: offrire, a chi incomincia ad interessarsi dell'argomento, una immagine panoramica. Per tale motivo si è accontentata di una antologia che abbraccia le figure maggiori del monachesimo antico. Si comincia con Sant'Antonio e si perviene agli innografi Efrem, Giovanni Damasceno, Gregorio di Narek. Non mancano gli occidentali: Agostino, Benedetto, Colombano. Vi sono pure, le monache: Sincletica, Melania la Giovane, Cassia. I testi più caratteristici sono introdotti da una breve biografia degli autori.

Il libro è piacevole lettura e introduzione a questo mondo spirituale.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Eusebius Werke, 8. Band, *Die Praeparatio Evangelica,* 1. Teil Einleitung, die Bücher I bis X, hsg. Karl MRAS, 2., bearbeitete Auflage, hsg von Edouard des PLACES, (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), Akademie-Verlag, Berlin 1982, pp. LX+623.

L'édition de K. Mras de la *Préparation évangélique* (1954) étant épuisée, on confia au P. des Places le soin d'en préparer la réédition. Celle-ci reproduit anastatiquement l'édition précédente, y ajoutant une brève bibliographie (p. VII) et des additions et corrections (p. 615-623) en partie basées sur le compte rendu de H. R. Schwyzer de 1960. Initiative heureuse et bienvenue.

Kh. SAMIR S.J.

Heinrich FRIES, Georg KRETSCHMAR (Hgb.), *Klassiker der Theologie* I-II. Band I: *Von Irenäus bis Martin Luther,* 462 Seiten mit 23 Porträtabbildungen. Band II: *Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer,* 486 Seiten mit 22 Porträtabbildungen. Verlag C. H. Beck, München 1981 und 1983.

Heinrich Fries ist Professor em. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, Georg Kretschmar Professor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München.

Jeder Band enthält Bibliographien, Anmerkungen, je ein Personen- und Sachregister, ein Abbildungsverzeichnis und Angaben über die Autoren.

Band I: Irenäus, Origenes, Athanasius, Ephraem der Syrer, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Augustinus, Cyrill von Alexandrien, Humbert a Silva Candida, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Gregorios Palamas, Thomas de Vio Cajetan, Martin Luther, Philipp Melanchton, Jean Calvin, Robert Bellarmin, Richard Hooker, Petrus Mogilas.

Band II: Richard Simon, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Johann Salomo Semler, Johann Michael Sailer, Friedrich Schleiermacher, Ferdinand Christian Baur, Johann Adam Möhler, Ignaz von Döllinger, John Henry Newman, Wilhelm Löhe, Søren Kierkegaard, Albrecht B. Ritschl, Alfred Loisy, Ernst Troeltsch, Sergej N. Bulgakov, Pierre Teilhard de Chardin, Rudolf Bultmann, Romano Guardini, Karl Barth, Paul Tillich, Aiyadurai Jesudasen Appasamy, Dietrich Bonhoeffer.

Wegen der Kompetenz der Mitarbeiter und der drucktechnisch prächtigen Ausgabe gereicht das Werk dem Verlag zur Ehre.

B. Schultze S.J.

Pietro Galignani, *Il mistero e l'immagine. L'icona nella tradizione bizantina.* Ed. La casa di Matriona, Milano 1981, pp. 206.

La cooperativa editoriale « La Casa di Matriona », nata a Milano tra persone che si occupano di « cose » sovietiche, intende dar voce a fermenti significativi della cultura russa. In tale contesto si inserisce appunto il presente libro.

Lo scopo dell'autore è palese. Vuol brevemente introdurre il lettore italiano nel mondo dell'icona russa, vuole istruirlo sulla storia, sulle tendenze principali e sui temi di questo movimento artistico-religioso. D'altra parte, però, vuol evitare il pericolo della pura volgarizzazione. Anche se riprende come è ovvio, ciò che fu scritto da altri e mostra una certa cura a riassumere onestamente gli studi fatti in materia e ad offrire, nelle note, citazioni utilizzabili scientificamente.

Non è impresa facile introdurre l'uomo occidentale nella visione totale dell'immagine, della quale la conoscenza della teologia e della liturgia fanno parte integrante. L'autore mostra, in alcuni esempi concreti (l'icona di Cristo, della Madre di Dio, delle feste, della natività, della Trasfigurazione) il metodo da seguire per far intendere il significato del quadro.

La bibliografia indicata è sufficiente: da una parte tiene conto di ciò che è accessibile al lettore italiano, dall'altra indica dove uno possa trovare ulteriori informazioni.

T. Špidlík S.J.

Roland Goetschel, *Meir Ibn Gabbay. Le discours de la Kabbale Espagnole.* Ed. Peeters, Leuven, 1981, pp. 565.

Meir Ibn Gabbay est né vers 1480 en Espagne; à l'âge de douze ans, il est expulsé par la loi du 30 mars 1492. Il mourra en 1540 en Turquie ou en Espagne. Son œuvre se compose de trois ouvrages, le *Vermisseau de Jacob* écrit en 1507 et publié à Constantinople en 1560, le *Service sacré*, écrit de 1523 à 1531 et édité à Venise entre 1566 et 1568, et enfin de *Chemin de la Foi* rédigé en 1539 et imprimé à Constantinople en 1560. D'une vaste érudition, le kabbaliste espagnol utilise, outre les ouvrages classiques de la tradition juive, une bonne soixantaine de commentateurs (p. 34-36). Pour lui, le caractère antique du *Bahir*, du *Sepher Yetsira* et du *Zohar* ne fait pas de doute. Les œuvres de M. I. Gabbay représentent une synthèse très complète et raffinée de l'interprétation qui vise à concilier la Kabbale et l'orthodoxie, à égale distance du rationalisme de Maimonide, qui peut expliquer les défections de certains *conversos* forcés au baptême en Espagne, et d'autre part, du piétisme d'un Isaac Arama dont la prédication s'adresse en contre-point à celle des chrétiens et qui s'inscrit dans un courant fidéiste et conservateur.

L'intérêt d'une étude sur M. I. Gabbay vient en partie du fait que G. Sholem a tenté d'expliquer, par une réaction à l'expulsion d'Espagne, le renversement de la conception de la messianité chez Gabbay qui serait à l'origine des spéculations ultérieures de Safed, d'où devait sortir le Sabbatianisme. R. Goetschel démontre que, non seulement cette conception est bien antérieure à l'expulsion, mais que, dans le système complet du *Service sacré*, Ibn Gabbay entend avant tout accorder son *épistèmè* à l'orthodoxie: le messie ne peut venir que si le processus de réparation de toutes les âmes est accompli (p. 457-464). L'auteur analyse donc, après l'homme et l'œuvre, les prémisses théoriques du kabbaliste (p. 57-201), et surtout l'homme, serviteur de Dieu, c'est-à-dire la place du culte intérieur dans le dévot qui élève sa prière vers Dieu (p. 205-481). Une dernière partie mesure l'impact de l'œuvre d'Ibn Gabbay sur ceux qui l'ont suivi, et notamment sur les Kabbalistes chrétiens (p. 493-94), qui n'ont pas été les moindres à l'apprécier. La bibliographie raisonnée et plusieurs excellents index, notamment des citations, clôturent le volume p. 507-561.

Dans la confrontation toujours actuelle du judaïsme et du christianisme, on ne saurait trop apprécier toutes les descriptions qui puisent au fonds commun d'une *philosophia communis*, même si ses racines païennes s'expriment dans l'exotisme de la Kabbale. P. 213, on aurait attendu un développement un peu plus explicite sur la correspondance entre les 248 membres du corps humain et les 72 noms trilittères de Dieu ajoutés aux 32 sentiers de la Sagesse. P. 229-330, l'interprétation historique des quatre degrés de la prière rappelle étonnamment les transpositions séthiennes des premiers siècles. Cos-

mologie (p. 188) et théologie (l'origine du mal p. 178) sont étroitement liées dans la représentation kabbalistique de la philosophie commune. On ne saurait trop multiplier les monographies de ce type, qui respectent pleinement un patrimoine qui est de toute l'humanité.

M. VAN ESBROECK S.J.

Hermann GOLTZ (hgb. von), *Eikon und Logos. Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen.* Band I-II + Bildtafeln, (= Wissenschaftliche Beiträge 1981/35 (K6)), Martin-Luther-Universität., Halle-Wittenberg 1981, pp. 343.

Ces deux petits volumes, signes d'amitié et de reconnaissance à l'égard du professeur Konrad Onasch à l'occasion de son 65ème anniversaire, rassemblent vingt-deux travaux d'auteurs slavisants et byzantinologues. Le titre de cette publication résume bien l'activité du professeur K. Onasch: c'est elle qui a inspiré la plupart des contributions. Parmi celles consacrées au « logos » il faut signaler l'étude sur le nom « Theodoros » de Ivan Dujčev (Sofia) et la relecture intéressante du martyre de Gleb proposée par Dietrich Freydank (Halle). A noter, parmi les articles que l'« eikon » a suscités, l'étude de Hans Georg Thümmel sur Photius et les images, et celle de Klaus Wessel qui analyse l'accusation curieuse proférée contre Byzance par le Cardinal Humbert de Silva Candida ayant découvert « ... Antichristus in Cruce Christi... ostendens se adorandum tamquam sit Deus ». C'est Fairy von Lilienfeld qui prouve les rapports étroits entre « eikon » et « logos », traçant à partir des documents littéraires l'« image » d'Alexandre Nevski.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Sergei HACKEL, *Pearl of great price. The life of Mother Maria Skobtsova, 1891-1945.* London 1981, pp. 160.

La passionnante figure de Mère Marie Skobtzoff qui, tout en prenant place jusqu'à la folie en Christ dans la grande tradition orthodoxe, a vécu l'absolu du premier commandement dans le désert des cœurs humains en détresse et misère, méritait une nouvelle publication. En changeant légèrement le titre de *One, of great price* (London, 1965) en *Pearl of great price* l'auteur, professeur à l'université de Sussex, trace un tableau plus complet d'une vie anarchique qui s'achève au four crématoire de Ravensbrück en compassion. Plus riche en données biographiques et bibliographiques qu'un autre ouvrage du même auteur en langue russe (Sergii GAKKEL'. *Mat' Mariia* (1891-1945), Paris, 1980, pp. 206), il comporte moins de textes poétiques de Mère Marie. Ce livre est en même temps un témoignage

émouvant et un instrument de travail scientifique. En ce qui concerne la précision historique au moins une correction: Dmitrii Vladimirovich Kuz'min-Karavaev (1885-1959), décédé à Rome pendant un séjour au Russicum, confié à la Compagnie de Jésus, n'a jamais été jésuite (cf. *Mat'Mariia*, p. 143, n. 12; *Pearl of great price*, p. 84). La bibliographie n'est pas complète: y manque p.e. le numéro de *Contacts* 17 (1965) 51, consacré à Mère Marie, avec les importantes évocations d'Elisabeth Behr-Sigel et d'Olivier Clément. Le lecteur de cette biographie ne peut souhaiter que l'édition complète et critique des écrits de Maria Skobtsova.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

'Ιωάννου Μ. Κονιδαρη, *Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς Περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι καὶ τοῦ 12ου αἰῶνος*, Edit. 'Αντ. Ν. Σακκούλα, Atene 1979, pp. 291.

Questa dissertazione presentata all'Università di Atene per il conseguimento della Laurea presso la Facoltà di Diritto, è una raccolta sistematica di leggi e di canoni normativi della proprietà monastica nell'impero bizantino, con particolare riguardo alla loro effettiva applicazione. Il periodo preso in considerazione va dal sec. IX al 1204. In altrettante sezioni che si susseguono, viene presa in esame la formazione, l'amministrazione, lo sfruttamento, la tassazione e la disposizione della proprietà monastica. Lo studio approfondito, la ricca bibliografia ed i numerosissimi rinvii alle fonti rendono questa pubblicazione un opera di consultazione utile tanto allo storico quanto al giurista.

P. STEPHANOU S.J.

Joseph LEDIT, S.J., *Vers la mort, vers la vie.* Éd. Bellarmin, Montréal 1981, pp. 139.

La muerte es sobre todo el comienzo de la verdadera vida. Con ese espíritu conmovedor, el A., octogenario, medita en base a sus dos experiencias espirituales más marcadas, los *Ejercicios* de S. Ignacio de Loyola y la liturgia bizantina que respira desde hace decenios, las realidades ultimas del hombre, deteniéndose sobre algunos aspectos fundamentales de la espiritualidad en cuanto preparación para la vida futura: la vida como combate, peregrinación y tiempo de expiación; la necesidad de la oración, sobre todo a la Virgen; las causas de los pecados — los « logismoi »; el abatimiento o la acedia, la constante disposición a la conversión y penitencia, la compunción, y otros. El libro termina con una versión francesa de la recomendación del alma del ritual romano, seguida de la del canon bizantino para los agonizantes, y con algunas reflexiones sobre el estado medio de las almas antes de la resurrección general.

R. ŽUŽEK S.J.

Π. Δ. Μαστροδημήτρη, *Ἕλληνες Λόγιοι (ΙΕ'-ΙΘ' Αἰῶνες). Μελέτες καὶ κείμενα*, t. I., Edit. M. Καρδαμίτσα, Atene 1979, pp. 201 + 8 tavole.

Questo primo volume che, secondo le intenzioni dell'Autore sarà seguito da altri, raccoglie quattordici saggi su eruditi greci dei secoli XV-XIX con pubblicazione di loro testi inediti. Si tratta di Nicola Secundinò, di Giorgio Trivisios (†1485), copista del Bessarione e cappellano dei greci a Venezia, di Girolamo Bologni (1454-1517), di Antonio Eparco (†1571), di omelie ed epigrammi di Meletios Vlastòs (1602), di una lettera inedita di Antonio Martelao (1754-1818) etc. Sono tutte testimonianze interessanti, benchè minori, di quelle relazioni umane e di quell'attività letteraria che prepararono il sorgere del neo-ellenismo. Al testo greco fa seguito un breve riassunto in italiano.

P. Stephanou S.J.

Saint Nil Sorsky (1433-1508). La vie, les écrits, le skite d'un starets de Trans-Volga. Textes traduits e annotés par Sr. Sophia M. Jacamon, OSB. Préfation de Dom André Louf, OCR. (= Spiritualité orientale, 32), Abbaye de Bellefontaine 1980, pp. 190.

Quando S. Tyszkiewicz insieme a Th. Belpaire pubblicarono, nel 1957, a Namur, un'antologia di asceti russi, tralasciarono Nil Sorsky celandosi dietro la scusa che la sua vita e la sua *Regola* non erano stati ben « conservati » nei manoscritti e che, quindi, l'edizione di M. S. Borovkova-Majkova (S. Pietroburgo 1912) sembrava di poco affidamento. Fu una precauzione esagerata perchè l'editrice del testo ha consultato circa 200 manoscritti, alcuni dei quali del sec. XV e XVI. Il fatto stesso che ci sia una tale quantità di manoscritti sta a dimostrare che si tratta di un documento tra i più importanti per la spiritualità russa e, come tale, vale la pena diffonderne la conoscenza.

Per questo motivo F. von Lilienfeld nel suo studio *Nil Sorskij und seine Schriften* (Berlino 1963) tradusse la Regola intera in tedesco, aggiungendo adeguate note scientifiche. Ma il suo è un libro di studio e, come tale, non esce facilmente dalla cerchia degli specialisti.

L'intenzione di Sr. Sophia è diversa: offrire all'uomo di oggi gli scritti dell'antico autore russo come lettura spirituale. Per tale motivo ella ha approfittato non solo dell'antico testo paleoslavo, ma anche della recente edizione russa, evidentemente più scorrevole. Il testo francese, poi, segue questa linea di adattamento: preferisce la facile leggibilità alla rigidezza della perfetta traduzione filologica del testo, stilisticamente un po' duro. Così, per esempio, anche la famosa « preghiera di Nilo » che in una traduzione troppo rigida spaventa per la sua tristezza di tono, ora, presentata in francese ritmico, appare come un bell'inno catanittico.

L'altro merito della traduzione è che essa si può dire completa, quanto ai documenti strettamente riguardanti l'attività letteraria di Nilo. Contiene: *Predanie*, 11 capitoli della *Regola*, *Testamento*, *Preghiera*, *Lettere*, piccole note esegetiche e l'intervento di Nilo al Concilio di Mosca (1503). Segue poi *La storia del monastero di san Nilo*, di Ivan Pleskov (1674) a cui si aggiungono notizie che accompagnano la fama di Nil Sorskij fino ai nostri giorni. Utili sono le carte, gli indici e le note. Il libro è quindi ben riuscito nel suo intento.

T. Špidlík S.J.

Robert Payne, *The Holy Fire. The Story of the Fathers of the Eastern Church.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1980, pp. xxii+304 + 8 tavole f.t.

A parte il cap. I dedicato ai « precursori » (Padri apostolici, letteratura del II sec.), il libro consiste in « profili » biografico-letterari di dieci Padri della Chiesa d'Oriente: Clemente Alessandrino, Origene, Atanasio d'Alessandria, Basilio il Grande, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, « Dionigi l'Areopagita », Giovanni Damasceno, Gregorio Palamas. L'intento è divulgativo: presentare cioè in maniera viva, sullo sfondo del loro tempo, dei personaggi che hanno svolto un grandissimo ruolo nella Chiesa, ma che oggi, anche per l'uomo di cultura media, non sono se non poco più che dei nomi. L'A. usa uno stile letterario descrittivo, attento più all'aspetto umano che al contesto dottrinale dei suoi personaggi. Non possiamo seguire il Payne in tutte le sue affermazioni, però ci sembra che il genere del « profilo » da lui adottato sia nell'insieme indovinato. Come nota T. Hopko nella presentazione del libro, gli Ortodossi potrebbero essere sorpresi dall'atteggiamento positivo dell'A. verso gli Apocrifi del N.T. (cap. I) nonché dal posto riservato ad Origene in questa galleria di ritratti. Ma ciò per noi costituisce proprio il pregio del libro e denota l'apertura mentale dell'A.

Il volume non è che la ristampa della prima edizione avvenuta nel 1957. Senza pretendere un aggiornamento scientifico da un'opera che vuole essere solo divulgativa, tuttavia una indicazione più abbondante e a volte più precisa delle fonti, non sarebbe stata inutile.

E. Cattaneo S.J.

St. Theodore the Studite, *On the Holy Icons.* Trans. Catharine P. Roth, St. Vladmir's Seminary Press, Crestwood N.Y. 1981, pp. 115.

This is a welcome book: a convenient and inexpensive version of a patristic text of seminal importance in the history of Byzantine theology during a period crucial to the formation of the Byzantine

synthesis. The translation reads quite smoothly and the text is well presented typographically, with sensible paragraphing and helpful subtitles. The translator's introduction gives a fine summary of the document's background in the iconoclastic troubles. But perhaps the real contemporary interest of the document will be in Theodore's eucharistic teaching. The influence of iconoclasm on the development of Byzantine eucharistic theology shows interesting parallels with 9th-century western thought (Ratramnus and Paschasius Radbertus of Corbie), that sowed the seeds of many later problems in western eucharistic theology.

On the negative side, one could have dispensed with the almost inevitable and by now tiresome references to that favorite scapegoat "the West" or "western Christianity" (pp. 16-17). Eastern Christianity has a self-identity strong enough not to need affirmation via negative contrast with others — especially when, as in the present case, the basis for the prejudicial comparison is simply false.

R. TAFT S.J.

Serge S. VERHOVSKOY, *The light of the world*. Saint Vladimir's Seminary Press, New York 1982, pp. 163.

Ce recueil reprend deux articles déjà parus dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, à savoir une étude sur la foi de Chalcédoine (1958) p. 2-12 et un examen du concept de catholicité (1973) p. 19-40. Il comporte aussi deux petits traités théologiques dans lesquels l'auteur, pendant de longues années professeur de théologie dogmatique et morale à « St. Vladimir's Seminary » et surtout connu pour son livre *Bog i Čelovek* (New-York. 1956. 415p), dégage dans un langage sobre et direct les traits pertinents du christianisme et de son fondateur. Dans le souci de préserver le Christ transcendant et la primauté absolue du spirituel, les valeurs humaines sont parfois présentées comme de simples instruments, plus ou moins suspects, pour rencontrer Dieu en Christ et nullement comme le lieu même de cette rencontre. L'auteur aboutit alors à cette conclusion: « Christ saw true spiritual reality as life lived in common with God and men in love, truth and holiness — rather than in external piety, good behavior, politics, science, art, etc., although these may well be necessary on earth » (p. 34). En ces esquisses denses à souhait le lecteur corrigera les erreurs de parcours, comme p.e. les « only two non-Jews » dans la généalogie de Matthieu (p. 57); elles sont trois, peut-être même quatre. Le recueil ouvre sur un discours sur l'Orthodoxie, basé sur une lettre encyclique du patriarche œcuménique Anthimos VI, dans lequel une fidélité inébranlable à la Vérité semble exclure le dialogue dans la Charité qu'un autre patriarche œcuménique, Athénagoras I, a bien voulu promouvoir. Malgré les doutes de l'auteur lui-même sur l'utilité de publier ces articles, la publication de ces traités conçus et vécus, dans une vie consacrée au plus grand ministère de l'homme, à savoir celui de « proclamer la Vérité » (p. 31), est la bienvenue.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Karel J. VERLEYE, *Brugfiguren voor een verdeeld Europa. Cyrillus en Methodius*. Brugge 1982, pp. 174.

Ce livre mérite d'être signalé, car dans la bibliographie cyrillo-méthodienne de plus de 5.000 titres les contributions rédigées dans la langue de l'auteur sont extrêmement rares. La valeur de l'ouvrage ne réside pas seulement dans la brève biographie des deux saints Frères. Bien informé et documenté l'auteur s'efforce de mettre en relief toute la portée du titre « patrons de l'Europe », accordé aux apôtres des Slaves pas Sa Sainteté Jean-Paul II dans sa lettre « Egregiae virtutis » du 31 décembre 1980. Constatant avec Thomas Carlyle que « society is founded on hero-worship » l'auteur énumère les valeurs que Cyrille et Méthode comme prototypes incarnent, à savoir le témoignage d'un patrimoine chrétien et culturel commun, le refus d'une Europe irrémédiablement divisée et l'espoir de construire l'Europe pour un surcroît spirituel d'être et non pas seulement en vue d'un marché commun d'avoir. Les perspectives ouvertes feront oublier les incorrections d'ordre historique, comme p.e. la citation tronquée de la *Vita Constantini* 16 à la page 78 ou les fausses dénominations de la basilique romaine Sainte-Marie Majeure à la page 80.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Word and Spirit, a monastic review, 1: *In honor of Saint Basil the Great † 379*. St. Bede's Publications, Still River, Massachusetts 1979, p. 196.

This monastic review, of which this issue is the first, is published once a year, with each fascicle dedicated to a single scriptural, theological, or spiritual theme. It is fitting that the first issue is dedicated to Saint Basil the Great, commemorating the anniversary of his death. The essays focus on Basil as father of monasticism, using some previously published material, particularly: A. DE VOGÜE, *The Greater Rules of Saint Basil - a Survey* (french text in *Collectanea Cisterciensia*), J. GRIBOMONT, *Intransigence and Irenicism in Saint Basil's "De Spiritu Sancto"* (originally given at the university of Salamanca in 1975), *Greek-English text of the Anaphora of Saint Basil* (reprinted from an edition of J. N. W. B. ROBERTSON, London 1894).

T. ŠPIDLÍK S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

J. M. BLAZQUEZ, *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigacion moderna.* Separata de « I Concilio Caesaraugustano », Zaragoza 1980, pp. 65-121.

Hugo BUCHTHAL, *The "Musterbuch" of Wolfenbüttel and its Position in the Art of the Thirteenth Century.* (= Byzantina Vindobonensia, Band XII), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1979, pp. 68, with 64 Figures on 44 Plates.

Klaus GAMBER, *Gemeinsame Erbe. Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche.* (= I. Beiheft zu den "Studia Patristica et Liturgica"), Kommissionsverlag Friedrich Pustet, Regensburg 1980, pp. 175.

Johannes KODER, Thomas WEBER, *Liutprand von Cremona in Konstantinopel. Untersuchungen zum Griechischen Sprachschatz und zu realienkundlichen Aussagen in seinen Werken.* (= Byzantina Vindobonensia, Band XIII), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1980, pp. 99, mit 8 Tafeln.

Roger LE DÉAUT, avec la collaboration de Jacques ROBERT, *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes.* Tome IV: *Deutéronome. Bibliographie générale, glossaire et index des quatre tomes.* (= Sources Chrétiennes, 271), Les Éditions du Cerf, Paris 1980, pp. 409.

Roger LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque,* tome V: *Index analytique.* (= Sources Chrétiennes, 282), Les Éditions du Cerf, Paris 1981, pp. 117.

Bertrand de MARGERIE, S.J., *Introduction a l'histoire de l'exégèse,* I: *Les Pères grecs et orientaux.* Préface de Ignace de La Potterie, S.J., Les Éditions Du Cerf, Paris 1980, pp. VII+328.

Carlo Maria MARTINI, *La parola di Dio alle origini della Chiesa.* Università Gregoriana Editrice, Roma 1980, pp. X+352.

Eduard NAGEL, *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.-5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus.* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 44), Peter D. Lang, Frankfurt am Main 1980, pp. 252.

ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes.* Tome V: *Nouveau Testament (XLVI-L) et hymnes de circonstances (LI-LVI).* Introduction, texte critique, traduction et notes par José GROSDIDIER DE MATONS, (= Sources Chrétiennes, 283), Les Éditions du Cerf, Paris 1981, pp. 541.

A. M. TRIACCA et A. PISTOIA (Éds.), *L'Église dans la Liturgie. Conférences Saint-Serge, XXVIe semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1979.* Edizioni Liturgiche, Roma 1980, pp. XIII+394.

Frances M. YOUNG, *The Use of sacrificial Ideas in greek christian Writers from the New Testament to John Chrysostom.* (= Patristic Monograph Series, 5), The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass., 1979, pp. IV+317.

Donald F. WINSLOW (Ed.), *Disciplina nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans.* (= Patristic Monograph Series, 6), The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass., 1979, pp. IV+212.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-v-1983 - P.-H. KOLVENBACH S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA